



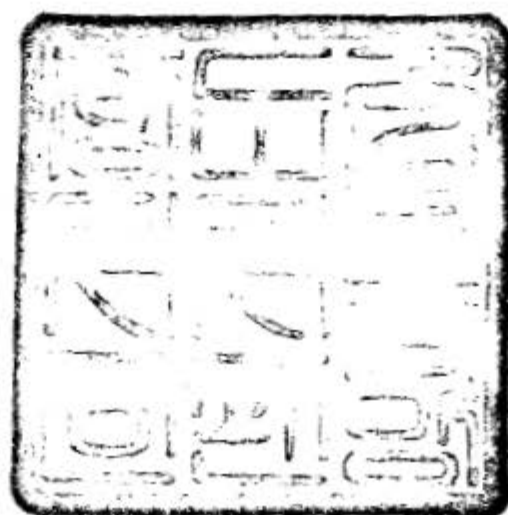
5

칸트

로저 스크러튼 지음
민 찬홍 옮김

KANT

문경출판



9. 1

536520

차 례

● 머리말	5
1 생애, 저술, 성격	7
2 칸트사상의 배경	21
3 초월론적 연역	37
4 가상의 논리	63
5 정언명법	87
6 미와 설계	115
7 초월철학	133
● 더 읽어볼 책	139
● 찾아보기	141

일러두기

인용문은 주로 아래의 영역본에서 빌어 온 것이다. 그러나 이 영역본들의 번역이 오해의 여지가 있거나 말끔하지 못할 때에는 내가 스스로 번역하기도 했다.

A 《순수이성비판》 초판, N. 캠프-스미드 역.

B 《순수이성비판》 재판, N. 캠프-스미드 역.

P 《실천이성비판》 T.K. 아봇트 역.

J 《미학적 판단력비판》 J.C. 메레디스 역.

T 《목적론적 판단력비판》 J.C. 메레디스 역.

F 《도덕형이상학의 기초》 T.K. 아봇트 역.

이상 저술들의 여러 판본에 대해서는 참고문헌의 주를 보라.

I 〈취임 논문〉 G.B. 커퍼드, D.K.E. 윌포드, P.G. 루카스 편 :

《칸트 : 비판기 이전의 저술 선집》(맨체스터, 1968)

K 《칸트-에버하르트 논쟁》 H.E. 앨리슨(볼티모어, 런던 1973)

L 《윤리학 강의》 L. 인필드 역. 신판(뉴욕, 1963)

M 《장래의 형이상학을 위한 서론》 P.G. 루카스 역(맨체스터, 1953)

C 《칸트의 철학적 서신 : 1759-99》 아놀프 쾰바이크 편·역(시카고, 1967). 인용문 중의 이탤릭체는 모두 칸트 자신의 것이다.

머 리 말

나는 칸트의 사상을 현대적인 어투로 설명하되, 철학에 대해 별다른 지식이 없는 독자들에게도 이해될 수 있도록 하려고 노력했다. 칸트는 근대 사상가들 중에서도 가장 난해한 인물이어서 그의 사상의 모든 면을 일반독자들에게 이해될 수 있도록 할 수 있으리라고 기대할 수는 없다. 그의 사상의 모든 면을 이해한다는 것은 칸트 자신에게도 어려운 일이 아니었을까? 칸트 철학은 대단히 심오하고 복잡한 것이어서 그 문제제기의 중요성과 그에 대한 대답들 속에 깃들어 있는 상상력은 그의 철학에 폭 잠겨 본 후에도 이해될 수 있다. 칸트는 인간오성의 한계를 그으려 했으나 스스로 그 한계를 넘어서지 않을 수 없음을 알았다. 그러므로 독자는 이 입문서를 한 번 읽고 칸트의 시각을 이해하지 못했다고 해서 놀라와할 필요가 없다. 그와 시각을 함께 한다는 것은 세계를 다른 모습으로 본다는 것을 뜻하며, 그러한 일은 하루 이들의 노력으로 이루어질 수 없다.

이 책의 초고는 프라하에서 쓰여졌다. 라디슬라프 하이다넥 박사께 감사드린다. 그는 정언명법이라는 주제에 대해 얘기하도록 자신의 세미나에 나를 초청해 주었을 뿐 아니라 주제에 맞는 예까지 들어 주었다. 루비 미거, 마크 플랏쯔, 그리고 도로시에징튼에게도 신세를 졌다. 그들은 나의 원고에 대해 여러 조언을 주었다. 그리고 지난 10년간 칸트철학에 대한 내 강의를 잘 들어 준 런던대학교 학생들에게 감사드린다. 또 렌카 드보르자코바에게서 입은 친절한 은혜는 말로 표현할 길이 없어 이 책을 헌정하는 바이다.

빈

면

-

1

생애, 저술, 성격

이 위대한 근대 철학자는 의무에 의한 행동밖에는 아무 행위도 하지 않았다. 그래서 그의 생애는 별로 특징적인 것이 없다. 칸트에게 있어서 덕망있는 사람이란 감정에 의해 좀체로 동요되지 않을 만큼 자기 감정의 지배자이고, 권력과 명예는 의무의 중요성에 비해 아주 하잘것 없는 것으로 여길 정도로 권력과 명예에 무관심한 사람을 뜻했다. 그래서 칸트는 자신의 이러한 이상대로 행동하는데 아무 지장이 없을 만큼 자기 생활 영역을 한정시켜서 언제나 똑같은 일과에 따라 생활하면서 학문에만 몰두하였다. 이렇게 해서 쾨니히스베르크(Königsberg)의 이 자그만 몸집의 교수는 근대철학자——호두껍질 속에 갇혀서 스스로를 무한한 우주의 제왕이라고 생각하는——의 전형이 되었다.

임마누엘 칸트는 1724년 쾨니히스베르크에서 가난한 마구(馬具)장이의 아홉 자녀 중 네째로 태어났다. 칸트의 부모는 단순한 사람들이었고 독실한 경건주의 신앙을 가지고 있었다. 루터교 내의 개혁주의 운동으로 시작된 경건주의는 노동의 의무와

기도의 신성함을 강조함으로써 고난과 어려움 속에 있는 자들에게 공감과 위안을 주었기 때문에 그 당시 독일의 하층민과 중산층에 강력한 영향을 끼치고 있었다. 바로 그 경건주의의 ‘양심의 주권’이라는 생각은 후에 칸트의 도덕적 사고에 지속적인 영향력을 행사하게 된다. 경건주의는 비록 반주지주의적인 면도 가지고 있긴 했지만 17세기 후반 독일의 교육확대 운동을 지지한 주요 세력 중의 하나였고 쾰니히스베르크에도 경건주의 교파의 학교가 세워지게 되었다. 그리고 여덟 살 난 칸트는 어떤 현명하고 마음씨 좋은 목사의 눈에 띄어 이 학교에 보내졌다. 칸트의 비천한 집안에서 보자면 자기 집안의 한 사람이 그런 교육을 제공받게 되었다는 것이 가문의 번영을 위해 행운이었겠지만, 어린 칸트 자신에게는 그리 좋은 행운이 못되었던 모양이다. 그 학교 교사들에 대한 칸트의 감사하는 마음은 교사들의 억압적인 태도에 대한 혐오감과 뒤섞여 있어서, 칸트는 성장한 이후에는 그의 학교시절에 대해 한마디도 하려 하지 않았다. 그때 칸트가 받은 인상이 어떠한 것이었는가는 노년 시절에 남긴 그의 강의노트에서 편집된 교육에 관한 소고를 보면 그 편린을 읽을 수 있다:

많은 이들은 그들의 어린 시절이 일생에서 가장 즐겁고 좋은 때라고 생각한다. 하지만 실제로는 그렇지 않다. 어린 시절은 가장 어려운 때이다. 그때의 우리는 엄격한 훈련하에 있게 되어 자신의 친구도 마음대로 고를 수 없고, 자유는 더더욱 누릴 수 없기 때문이다.

한때 학교 친구였던 문헌학자 데이빗 룬켄이 둘 다 유명해진 후일에 칸트에게 보냈던 편지에는 이런 귀절이 있다: “현학적이고 암울했지만 전혀 쓸모없지는 않았던 그 미치광이들의 교육하에서 우리 둘이 신음했던 것이 30년 전일세.” 칸트가 결국에는

암울함에 눌려서 지냈고 또한 상당한 극기심을 가지고 보냈던 그의 학창시절의 분위기에서 벗어났다는 것은 분명한 듯하다. 젊은 시절 그는 당시의 극기심을 사용해서 암울함을 극복해 내려고 애썼고, 마침내 이 문제에 있어서 그는 거의 완벽한 성공을 거두었다. 가난한 환경과 기형적이고 왜소한 체구, 그리고 그가 존경했던 아버지와 그가 깊이 사랑했던 어머니의 죽음에도 불구하고 칸트는 곧 쾨니히스베르크에서 가장 인기있는 사람이 되었고, 우아한 태도와 재치와 부드러운 대화술로 모든 곳에서 환영받는 존재가 되었다.

칸트는 열 여섯 살에 그의 고향에 있는 대학에 입학해서 육 년 후에 졸업했다. 졸업 후 학문적 직장을 구할 수 없어서 그는 여러 가정에서 개인교사로 일했다. 그가 대학에서 사강사 자리를 얻은 것은 서른 한 살 때였다. 사강사에게는 봉급은 없었으나 일반에게 공개강의를 할 수 있었고, 수강하는 개인들이 보답으로 내는 약간의 강사료를 받을 수 있게 되어 있었다. 그 당시 칸트는 이미 역학과 수학에 관한 저술을 출판하고 있었다. 그는 또한 사강사 직위가 맺어 준 연분으로 해서 상당한 사교성을 가지게 되었고, 그 사교성 때문에 그는 ‘멋진 선생님(*der schöne Magister*)’이라는 별명을 얻게 된다.

그 당시 쾨니히스베르크는 5만의 인구와 중요한 수비대의 위용을 갖춘 힘있는 도시로서 무역을 통해서 동프러시아의 국익에 큰 도움을 주는 항구였기 때문에 그 곳에는 언제나 화란, 영국, 폴란드, 러시아 등지에서 온 각양각색의 사람들로 붐볐다. 1544년에 설립된 쾨니히스베르크대학교는 1739년에 황태자로서 그 도시를 방문했던 프레데릭대왕이 ‘학문의 전당이라기보다는 곰 훈련소로 더 적절한 곳’이라고 말했을 정도로 18세기 중엽의 지방색을 많이 띠고 있기는 했지만 문화적 중심지로서 상당한 지

위를 차지하고 있었다. 프레데릭대왕은 그 다음 해 왕위에 올랐고, 그의 통치방식의 특징이었던 높은 문화와 지적인 관용을 이곳에도 베풀기에 힘썼다. 이미 진리와 의무를 최고의 가치로 삼고 있던 칸트는 그의 대학이 그 두 가지 가치를 추구하는데 아무런 지장도 없는 곳임을 알았고, 이것은 그에게 매우 다행스러운 일이었다. 고향에 대한 그의 감정적 애착도 있었겠지만, 아마도 이 점이 칸트로 하여금 사강사로 임명되기까지 그렇게 오랜 기간을 기다리게 하고, 또 그 후에도 그가 원하던 교수직을 얻기까지 15년을 더 기다리게 한 이유였을 것이다. 그 기간 동안 칸트는 독일의 다른 대학들로부터의 몇차례에 걸친 제의를 거절하고 이집 저집 기숙하면서 그의 명성을 굳혀 주었던 강의들을 하는데 전념하였다. 그의 지적인 노력은 주로 수학과 물리학에 경주되었다. 서른 한 살이 되던 해에는 우주의 기원에 관한 논문을 발표하였는데, 그는 이 논문에서 현대 성운설(nebular hypothesis)과 비슷한 가설을 주장하고 있다. 그러나 그의 의무는 그로 하여금 매우 다양한 주제에 관해 강의할 것을 요구하였고, 그 중에는 자연지리학도 포함되어 있었다. 그는 여행을 싫어했으므로, 그 방면에서 인정받는 권위자이면서도 늘 얘기함에 지루해 했다고(칸트를 열심히 찬양하는) 퍼그스톨 공작은 전한다.

칸트가 수학이나 자연과학으로가 아니라 형이상학과 논리학으로 교수직을 얻은 것은 어느 정도 우연스러운 일이었다. 그러나 이때부터 칸트는 그의 정력을 철학에만 쏟아 넣었고, 10년 후에 출판되어 그에게 독일 최고의 철학자라는 명성을 가져다 줄 그의 사상을 강의를 통해 준비해 나갔다. 철학자 하만(J.G. Hamann)은, 칸트의 강의에서 자리를 차지하려면 교수가 나타나 는 시간보다 한 시간 전인 아침 여섯 시에 강의실에 도착해야

했었다고 기록하고 있다. 칸트의 학생이었던 야흐만(Jachmann)은 칸트의 강의에 대해서 이렇게 말하고 있다 :

칸트는 형이상학적인 개념들을 정의하고 주장하는데 특출나게 교묘한 방식을 갖고 있었는데, 그것은 어느모로 보나 청중 앞에서 자신의 연구를 수행해가는 격이었다. 그는 마치 주어진 문제에 대해서 이제 막 생각하기 시작한 사람처럼 점차로 새로운 개념을 보태어 가다가 자신이 방금 한 설명을 조금씩 수정해서, 마침내 주제에 대해 분명한 결론에 도달하고는 자신의 결론을 모든 각도에서 철저히 검토하는 것이었는데, 이렇게 함으로써 그는 자신의 강의에 완전히 매료된 학생들에게 그 주제에 대한 지식뿐 아니라 방법적 사고의 좋은 교훈까지 주었다...

또 야흐만은 친구에게 보내는 편지에서 칸트의 윤리학 강의에 대해 이렇게 말한다 :

이때의 그는 사변 철학자에 그치는 게 아니고 철학자요 동시에 영감이 넘치는 웅변가가 되어서 듣는 이의 지성을 만족시킬 뿐 아니라 그들의 심장과 감정까지 휩쓸고야 만다. 그의 숭고하리만치 순수한 윤리적 원리를 바로 그 창시자의 입술로부터 그토록 강력한 철학적 웅변을 통하여 듣는다는 것은 엄청난 천상의 즐거움이었다. 그는 얼마나 자주 우리를 감동에 눈물흘리게 만들었던가, 얼마나 자주 우리의 마음을 밑바닥까지 휘저어놓았던가, 또 얼마나 자주 우리의 정신과 감정을 자기밖에 모르는 이기주의의 굴레에서 벗어나 순수한 자유의지를 자각하는 고양된 단계로, 이성의 법칙과 타인에 대한 우리의 의무감에 대한 절대적 복종으로 끌어올렸던가!

이것은 어느 정도 지나친 칭찬일지도 모르지만 거짓은 아니다. 사석에서나 공석에서 연사로서의 칸트의 명성은 그가 그 위대한 저술을 출판하기 훨씬 전부터 널리 인정받고 있었다.

칸트의 사생활은 시계처럼 규칙적이고, 이를 데 없이 깔끔하고, 위엄있고, 자기중심적인 것이었다고 이따금 풍자되곤 한다. 쇠니히스베르크의 주부들은 칸트가 지나가는 시간에 자기 집의 시계를 맞추었다는 얘기도 있는데 이것은 하이네(Heine)가 그렇게 말한 데서 유래한다. 또 그는 자신의 신체 상태에 대한 끊임 없는 관심 때문에 병적인 우울증을 보일 정도였다는 얘기도 있는데, 이것은 칸트 자신도 말한 바 있다. 또 그의 집에 가구가 빈약했던 것은 칸트가 아름다움에 대한 안목이 없음을 보여주는 것이라는 얘기도 있고, 그의 일과의 정확성은 차갑게 얼어 있는 그의 심장을 감추려는 것이었다는 얘기까지 있다.

칸트의 생활이 기계적이었다고까지는 할 수 없어도 매우 절제된 것이었음은 틀림없다. 그는 하인에게 아침 다섯 시에 그를 깨우되 그가 피병을 피우면서 늑장부리는 것을 용서하지 말도록 지시를 내려두고 있었다. 그는 잠옷차림으로 일곱 시까지 책상에 앉아 일하고 아침강의를 마치고 돌아와선 다시 잠옷으로 갈아 입었다. 그는 서재에서 한 시까지 있다가 하루에 단 한끼뿐인 식사를 하고는 바로 산책을 했는데, 그날의 날씨를 그의 산책에 전혀 영향을 미치지 못했다. 이 산책은 혼자서만 했는데 그것은 산책시의 대화는 그로 하여금 입으로 숨쉬지 않을 수 없게 하고, 야외에서 입으로 숨쉬는 것은 건강에 해롭다는 괴상한 확신을 그가 갖고 있었기 때문이었다. 그는 소음을 몹시 싫어해서 주위 사람들이 시끄럽게 군다고 해서 두 번이나 하숙집을 옮겼을 정도였고, 한 번은 가까운 감옥의 수감자들이 마음을 달래려고 노래부르는 것을 금지시켜달라고 경찰서장에게 엄중히 항의하는 편지를 보낸 일도 있었다. 그가 군대행진곡 이외의 모든 음악을 싫어했다는 것은 꽤 알려져 있는데 그것은 미술쪽에 대해서도 마찬가지로여서 평생에 그가 지닌 단 하나의 조각품은 루

소의 모습을 새긴 조각품으로 한 친구가 그에게 준 것이었다.

칸트는 지성이 어떤 비난을 받을 만한지를 알고 있었다. 그리고 그런 점에 대해서 자신을 정당화하기 위해 이 조각품의 주인인 루소의 말을 인용하곤 했다. 만일 루소가 그에게 지성의 역할은 인간의 권리를 회복시키는 일이라고 깨우쳐 주지 않았더라면 그는 자신을 육체노동자보다 훨씬 더 무가치한 인간으로 여기지 않을 수 없었을 거라고 말하곤 했던 것이다. 정신적인 삶에만 매달리는 사람들이 흔히 그렇듯이 칸트도 스스로에게 절제를 부과할 필요가 있었다. 그의 규칙적인 생활은 칸트의 도덕적 품성을 억누르기엔커녕 그의 천재성을 가장 잘 발휘해, 자신을 꽃피울 수 있도록 해 주었다. 고독에 대한 그의 애착과 동료에 대한 그의 사랑은 참으로 적절히 균형잡힌 것이었다. 그는 자주 한낮의 정찬에 손님을 초대하곤 했는데 상대방이 다른 초대를 거절해야 하는 곤란을 겪지 않도록 하기 위해 그 날 아침에 초대를 알렸고, 손님에게는 한 파인트의 포도주와 성의껏 준비한 식사까지 제공되었다. 그는 세 시까지 동료들과 얘기를 나누었는데, 칸트와의 대화는 그들에게 많은 가르침과 즐거움을 주는 것이었다. 칸트는 웃음 속에서 식사를 마치려고 애썼는데 그것은 웃음이 무엇보다도 소화에 도움이 된다고 믿고 있었던 데에 어느 정도 이유가 있다. 칸트의 저술은 번득이는 풍자를 많이 포함하고 있고, 사실 풍자는 그가 좋아하는 읽을거리이기도 했다. 그는 비록 음악과 미술에는 무심했지만 대신 시는 좋아했다. 심지어 그가 자신의 건강에 그렇게 유의했던 것도 따지고 보면 자신이 말한 의무의 철학의 한 귀결에 지나지 않는 것이다. 대부분의 시간을 앉아서 보내야 하는 생활을 좋아하지도 즐기지도 않았지만, 그럼에도 불구하고 칸트는 그런 생활이 자신의 지성을 발휘하는데 불가피하다고 여겼다. 가장 위대했고 가

장 열정적이었던 낭만주의 작가였던 헤르더(Herder)는 칸트의 강의에 참석했었고 후에는 그 강의의 영향을 강력히 물리쳤는데, 그러면서도 그는 칸트를 높이 평가해서 그의 성품을 이렇게 묘사하고 있다 :

나는 정말 운 좋게도 한 철학자를 직접 대할 기회를 가졌다. 그는 나의 선생님이었다. 물론 그는 젊은 시절에도 젊은이다운 명랑하고 고양된 정신을 가지고 있었지만, 내가 보기에 그는 그러한 정신을 노년기까지도 그대로 간직하고 있었다. 마치 사고하도록 만들어진 듯한 그의 넓은 이마에는 아무도 깨트릴 수 없는 평정과 기쁨이 자리잡고 있었다. 그의 입술에서는 풍부한 사상이 끊임없이 흘러 나왔고, 농담과 기지와 멋진 유머가 그가 마음 먹은 대로 요리되었다. 그의 강의와 가르침은 너무나 매혹적인 즐거움이었다.

라이프니츠, 볼프, 바움가르텐, 크루시우스, 그리고 흄을 검토할 때의 정신으로, 또 물리학자 케플러와 뉴턴에 의해 발견된 자연법칙을 분석할 때의 바로 그 정신으로 그는 루소의 최근의 저술들——에밀(*Émile*)과 엘로이즈(*Héloise*)를 평가했다. 마치 새로 접하게 된 자연과학을 평가할 때처럼 그는 그것들의 진가를 들춰 내었고, 언제나 그렇듯이 자연에 대하여, 그리고 인간의 도덕적 가치에 대하여 편견없는 지식으로 우리를 이끌었다.

인간과 국가의 역사, 자연과 자연과학, 수학의 역사 그리고 그 자신의 경험은 그의 강의와 일상생활에 활력을 불어 넣는 샘물이었다. 그는 알 만한 가치가 있는 것이면 어느 것이든 무심히 넘기는 법이 없었다. 어떤 이익도, 어떤 당파적 이해관계도, 어떤 우월한 지위도, 어떤 명예욕도 진리에 대한 그의 관심과 추구를 조금이라도 누그러뜨리기에는 그 힘이 미미했다. 그는 사람들로 하여금 스스로 사고하도록 격려했고 부드럽게 강요했다. 독재는 그의 천성과 너무도 거리가 멀었던 것이다. 이 사람은——가장 깊은 감사와 존경심을 가지고 그의 이름을 대거니와——임마누엘 칸트이다. 나는 즐거운 마음으로

그의 모습을 회상한다.

대학 교수로서의 칸트의 의무는 그로 하여금 철학의 모든 분야에 대해 강의할 것을 요구하였고, 여러 해 동안 그는 가르치는 일과 충분히 발전되지 않은 소책자와 논문을 출판하는 일에 자신의 지적인 노력의 대부분을 할애하였다. 그의 최고의 업적인 《순수이성비판(*Critique of Pure Reason*)》은 그의 주요 저작 중에서 최초로 출판된 것이었는데, 1781년에 나왔으니 그때 칸트의 나이는 57세였다. 그는 이 책에 관해서 모제스 멘델스존(Moses Mendelssohn)에게 이렇게 썼다: “이 책은 12년 동안의 숙고의 산물이지만 나는 이것을 약 너댓 달 동안 급히 완성했다네. 그래서 내용에 대해서는 매우 주의를 기울였지만 문체와 용이한 이해에는 그다지 신경을 못썼네”(C. 105-6). 《순수이성비판》의 난해함을 보완하기 위해서 그는 1783년에 《과학임을 주장하려는 장래의 모든 형이상학을 위한 서론(*Prolegomena to any Future Metaphysic which shall lay Claim to being a Science*)》을 출판하였는데, 이 책에는 《비판》의 가장 중요한 문제거리들에 대해 화려한 논쟁이 전개되기도 하고 그 문제거리들이 애매하게 압축되어 나타나기도 한다. 1787년에 《비판》의 재판에서 칸트는 초판의 가장 난해한 부분들을 다시 썼다. 그래도 그 결과는 마찬가지였기 때문에 주석가들은 칸트 저서의 모호함이 문체에서 오는 게 아니라 사상 자체에서 연유한 것이라는 데 의견의 일치를 보게 되었다. 그러나 그러한 난해함에도 불구하고 그 책은 곧 유명해져서, 독일어권의 모든 곳에서 ‘비판철학’은 지지를 받고, 가르쳐지고, 또 반대에 부딪히고, 심지어 어느 경우엔 검열당하고 금서목록에 오르기까지 하였다. 칸트는 점점 자신감을 갖게 되었고 1787년에는 자신의 사상을 일반에게 널리 알리는 데 많은 일

을 했던 라인홀트(K.L. Reinhold)에게 이렇게 쓸 수 있었다 : “내가 이 길을 가면 갈수록 나의 체계를 손상시키는 어떤 모순이 생기지 않을까 하는 걱정은 이제 점점 사라져 가고 있다고 분명히 말할 수 있네”(C 127). 칸트의 《제 1비판》의 영향력이 어떠했는가 하는 것은 초판이 나온 지 30년 후에 드 스타엘(de Staël) 부인의 다음 말로 잘 요약된다 : “거기에 담겨 있는 사상의 보고가 마침내 발견되었을 때 독일에는 엄청난 센세이션이 일어나서, 문학에서건 철학에서건 그 이후에 이룩된 것은 모두가 저서가 던진 충격으로부터 흘러나온 것이었다.”

칸트가 멘델스존에게 보낸 편지에서 언급한 숙고의 12년 동안 그는 거의 아무 것도 출판하지 않았다. 그리고 그 이전(‘비판기 이전’)의 저술들은 그의 원숙기의 철학을 공부하는 사람들에게는 지엽적인 관심거리에 불과하다. 그러나 비판 철학이 일단 그 모습을 드러내자 그는 점점 더 굳은 확신을 가지고 그 귀결을 모색했다. 《순수이성비판》은 형이상학과 인식론을 체계적인 방법으로 다루고 있다. 그 뒤에 출판된 《실천이성비판(*Critique of Practical Reason*)》(1788)은 윤리학을, 그리고 《판단력비판(*Critique of Judgement*)》(1790)은 주로 미학을 다루고 있다. 여기에 다른 많은 저서가 보태어져서 소위 《베를린 판(*Berliner Ausgabe*)》 칸트 전집은 이제 스물 아홉 권까지 나와 있다. 이 저서들 중에서 우리가 특히 주목해야 할 두 권은 이미 언급한 《서론(*Prolegomena*)》과, 《제 2비판》보다 먼저 1785년에 출판된 《도덕 형이상학서론(*Foundation of the Metaphysic of Morals*)》인데 이 책은 칸트의 윤리설을 설득력 있게 표현하고 있다.

프레데릭대왕의 통치 기간 동안 쾨니히스베르크는 계몽주의의 분위기 속에 있었다. 칸트는 프레데릭 정부의 여러 장관들의 호의를 받았는데 그 중에서도 교육상이었던 폰 제틀리츠의 존경

은 대단해서 《순수이성비판》은 그에게 헌정되고 있다. 프레데릭 윌리엄 2세가 왕위에 오르자 현격한 변화가 일어났다. 그의 장관으로서 막강한 영향력을 행사하고 있던 뵐너는 1788년의 종교 사건에 책임을 지고 종교적 관용에 종식을 고하려 하였다. 칸트의 《오직 이성의 한계 내에서의 종교(Religion Within the Limits of Reason Alone)》는 1793년에 쾰니히스베르크 철학교수회의의 명의로 출판되어 법률에 따른 검열을 피할 수 있었다. 이를 달갑지 않게 여긴 뵐너는 왕의 이름으로 칸트에게 편지를 내서 그에게 해명을 요구하였다. 칸트는 앞으로 강의로나 저술로나 종교에 관한 공적인 논의에 절대 개입하지 않겠노라고 엄숙히 서약하는 답장을 그에게 보냈다. 칸트는 프레데릭 윌리엄 2세가 죽자 자신이 한 서약은 무효가 된 것으로 간주하였다. 그렇지만 그는 당국과의 이러한 갈등을 몹시 고통스럽고 비통하게 여겼다. 칸트는 언젠가 자신이 공화주의자들의 생각에 동조한다고 말한 적이 있긴 했지만, 충성스러운 백성이라고 자부하고 있었던 것이다. 칸트가 공화주의에 대한 공감을 표시했던 것은 한 영국인 앞에서였는데, 그때 자신의 의사를 너무도 생생하게 표현하는 바람에 그 영국인은 칸트에게 결투를 신청했었다. 그러나 칸트는 예의 그 웅변으로 도전을 받아넘겼을 뿐 아니라 그의 주장까지도 굴복시켰다(그 영국인은 쾰니히스베르크의 상인으로서 조셉 그린이라는 사람인데 그 일이 있은 뒤 칸트의 가장 절친한 친구가 되었다).

칸트는 여자들을 기꺼이 친구로 사귀었고 (그 여자가 《순수이성비판》을 이해하는 채하지 않을 경우에만), 두 번은 결혼할까 하는 생각도 했다. 그러나 그때마다 그는 너무 오랫동안 망설였고 결국 독신으로 지내야 했다. 어느날 그의 하인 하나가 무례하게도 술에 취한 채로 노란 외투를 입고 식탁에 나타났다. 이

에 노한 칸트는 그 옷을 벗어서 팔아버리라고 명령하면서 그로 인한 손해를 보상해 주겠다고 약속했다. 그런데 칸트는, 그 하인이 결혼한 적이 있는데 상처를 해서, 홀아비가 되었다가 이제 재혼한 참이라는 것과 그 노란 외투는 결혼식을 위해 산 것이라는 얘기를 듣고 매우 놀라와했다. 그리고 그 일이 있은 후 그는 그 하인을 다시는 호의적인 눈길로 보지 않았다. 그는 결혼이라는 일상적 사태를 아무래도 받아들일 수 없었던 것 같다. 한때 그는 결혼이란 ‘서로 상대방의 성기를 사용’(C 235)하기로 하는 두 사람 간의 계약이라고 쓴 적도 있다. 그러나 《아름다움과 숭고함의 감정에 대한 관찰(*Observations on the Sentiment of the Beautiful and the Sublime*)》(1764)이라는 초기의 글에서 칸트는 성의 구분에 대해 재미있는 글을 쓰고 있다. 그는 남녀가 어떤 공통의 성격을 가지고 있으며 그 점이 남녀관계의 특징을 결정해 준다는 견해에 정면으로 반대하고 있다. 그는 남성의 특징은 ‘숭고하고’, ‘원리적이고’, ‘실제적’이라 보았고, 여성은 매력과 아름다움으로 남성의 마음을 녹이는 능력을 가진 존재라고 주장하는데, 여성에 대한 이러한 묘사는 자연미에 대한 그의 견해와 잘 들어맞는다. 그의 감동을 불러일으키는 것은 바로 자연이었다. 그의 어머니가 사랑했던 것, 그녀가 나이 어린 칸트를 데리고 가 보여주어 그의 감정을 일깨워주었던 것, 그것은 바로 아름다운 자연경관이었다. 여성적 매력에 대한, 또 자연의 아름다움에 대한 그의 찬탄 속에서 우리는 성적인 감정의 잔재를 가려낼 수 있다. 만일 그 감정이 적극적으로 표출되었더라면 우리의 지성사가 그토록 신세지고 있는 그의 규칙적 생활은 깨어지고 말았을지도 모를 일이다.

칸트는 1796년에 최후의 공식 강의를 했다. 그때에 이르러 그의 능력은 이미 쇠퇴해 있었고 이전의 명량함은 침울함과 우울

함으로 바뀌어 있었다. 피히테는 그가 자신의 강의주제도 반쯤은 잊은 채 비몽사몽간에 강의하는 것처럼 보였다고 묘사하고 있다. 곧 그는 명석했던 정신을 잃었고, 옛 친구도 알아볼 수 없게 되었으며, 심지어는 간단한 문장도 끝까지 잊질 못했다. 그는 감각도 점차 잃어갔고 1804년 2월 12일 흠 한 점 없던 삶을 마쳤다. 쾰니히스베르크 전체가, 아니 독일 전체가 칸트를 그의 묘지까지 배웅했다. 아무리 노쇠했어도 그는 그 도시의 최고의 영광으로 생각되었던 것이다. 그의 무덤은 한때 파손되었다가 1881년에 복원되었다. 그의 유해는 1924년에 성당 부속의 신고전주의적 형태의 주랑건물로 옮겨졌다. 1950년 그의 무덤은 어떤 도굴꾼에 의해 파헤쳐져서 그의 유해를 담고 있던 관은 텅 비게 되었다. 그때 쾰니히스베르크는 이미 학문의 중심지가 아니었고, 소련 연방에 편입되어 스탈린의 한 충직한 부하 하나가 죽자 그를 기념하여 개명되었다. 성벽에 붙어 있는 그의 기념비는 그대로 남아서 황량한 죽은 도시를 굽어보고 있는데, 그 기념비에는 《실천이성비판》의 마지막 절에서 이런 글이 인용되어 있다 :

우리의 마음을 채우고, 우리가 그것에 대해 더 자주, 더 깊이 생각하면 할수록 늘 새로운 경외심과 존경심을 더해 주는 것 두 가지가 있다: 머리 위엔 별이 빛나는 창공과 나의 내면엔 도덕률 (*The starry firmament above and the moral law within*).

칼리닌그라드의 주민들에게는 어쩌면 그들이 아직도 찬양하고 있을지 모를 이 두 가지를 매일 상기할 수 있다는 사실이 다행스러운 일일 것이다.

빈

면

-

2

칸트 사상의 배경

《순수이성비판》은 근대에 쓰여진 철학 저술들 중에서 가장 중요한 저작인 동시에 또한 가장 어려운 저작 중의 하나이다. 그 책이 제기하고 있는 문제는 너무 새롭고 포괄적인 것이어서 칸트는 그 문제들을 논의하기 위해서는 전문용어들을 만들어야 할 필요가 있다고 판단했다. 이 용어들은 묘한 아름다움을 갖고 있어서 특히 주의를 끈다. 또 그의 이러한 용어들이 철학의 전통적 문제들을 어떤 순서로, 어떤 방식으로 관련시키는가를 감지하지 못하고는 칸트의 저술을 완전히 이해한다는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 칸트 사상의 요점은 더 쉬운 말로 표현될 수도 있다. 이제부터 나는 가능한 한 칸트의 전문용어를 제거하려고 한다. 이 일은 쉽지 않은데, 그것은 칸트의 용어가 어떤 의미로 쓰였는지에 대한 해석이 원체 구구하기 때문이다. 칸트의 체계가 어떤 ‘모습’인가에 대해서는 모든 칸트 주석가들의 의견이 일치하고 있지만 칸트가 펼치는 논증이 얼마나 강력한 것인가에 대해서는, 또는 심지어 그의 논증의 내

용에 대해서도 일치된 견해가 없다. 분명한 전제와 명료한 결론으로 칸트를 표현하는 주석가들은 언제나 칸트 논증의 핵심을 놓치고 있다는 비난을 받게 마련이고, 그러한 학계의 질책을 면하는 유일한 길은 원전의 용어를 그대로 답습하는 것뿐이었다. 근년에 이르러서는 그런 질책을 감수하기가 좀 수월해졌다. 현대의 칸트 연구는——특히 영국과 미국에서는——칸트의 모호함이 그가 모종의 혼동을 하고 있었기 때문이었다는 견해를 옹호하고 있는 편이다. 칸트에게 혼동의 책임을 지우지 않으려고 학자들은 《제 1비판》에 어떤 해석을 가함으로써 그것을 명료한 체계로 재구성해내려는 힘든 노력을 계속해 왔다. 나도 마찬가지로 일을 하게 될 것인데, 현대의 이러한 연구들에 영향 입은 바는 나 스스로 깨닫고 인정할 수 있는 것보다도 훨씬 클 것이다.

《순수이성비판》을 해석하는 데 있어서 제일 먼저 제기되는 문제는 이것이다: 그것이 대답하려는 문제는 무엇인가? 칸트는 초판 서문에서 이렇게 쓰고 있다:

이 연구를 통하여 나는 나의 목적을 완수하였다. 나는 감히 주장하거나 해결되지 않은, 또는 적어도 해결의 단서라도 제공되지 않은 형이상학적 문제는 하나도 없다(A Xiii).

이 말은 《제 1비판》에서 성취된 것을 말하고 있다기보다는 《제 1비판》에서 칸트가 가졌던 야심을 보여주고 있다. 사실 칸트의 동기와 관심은 좀더 구체적이다. 칸트가 제시하고 있는 논증의 역사적 배경들을 거슬러 올라가 보면 우리는 그에게 영향을 미쳤던 철학적 논쟁들에서 어떤 주요 논점을 추출해 낼 수 있다. 그 중에서 가장 중요한 것은 데카르트에 의해 제기되었던 바, 객관적 지식의 문제이다. 나는 나 자신에 대해 많은

것을 알고 있다. 그리고 이러한 지식은 확실성이라는 특징을 가지는 경우가 종종 있다. 데카르트에 따르면, 특히 내가 존재한다는 것을 의심하는 것은 무의미하다. 이 경우 의심은 의심 받는 것의 존재를 확인해 줄 뿐이다. 나는 생각한다, 고로 나는 존재한다(Cogito ergo sum). 적어도 이 경우에 나는 객관적 지식을 가진다. 내가 존재한다는 것은 객관적인 사실이다. 그것은 단지 어떤 사람의 지각에 관한 사실이 아니라 세계에 관한 사실이다. 세계 내에 존재하는 것이 무엇이든간에 거기에는 내가, 생각하는 존재로서의 내가 포함되어 있다. 칸트의 동시대인이었던 리히텐베르그(Lichtenberg)는 데카르트가 이런 결론을 끌어 낼 수 없다고 주장했다. ‘코기토(Cogito)’가 보여주는 것은 어떤 사고가 존재한다는 것이지 사고하는 ‘내’가 존재한다는 것이 아니다. 그와 마찬가지로 칸트도 데카르트의 논증과 그 논증에서 귀결되는 정신에 관한 원리에 대해서 불만스러웠다. 그는 ‘자기 인식(self-knowledge)’의 확실성이 잘못 이해되고 있다고 느꼈다. 내가 세계의 존재에 대해 아무리 회의적이라고 해도 그 회의를 주관적 영역(의식의 영역)에까지 확대할 수 없다는 것은 옳다. 즉, 나는 현재의 나의 정신상태에 대해서는 직접적으로 확실히 인식할 수 있다. 그러나 나는 내가 무엇인지에 대해서는, 또는 그러한 상태가 속하는 ‘나’의 존재여부에 대해서는 직접적으로 확실히 알 수 없다. 이것을 주장하기 위해서는 별도의 논증이 있어야 하는데, 데카르트뿐 아니라 어느 누구도 그런 논증을 제시하지 않고 있다.

이러한 직접적이고 확실한 인식의 성격은 무엇인가? 현재 나의 정신상태의 특징은, 그것들은 나에게 드러나는 그대로 존재하며, 존재하는 그대로 나에게 드러난다는 점이다. 주관적 영역에서 존재함과 드러남은 하나로 된다. 객관적 세계의 영역

에서 그 두 가지는 서로 다를 수 있다. 세계가 객관적인 것은 그것이 나에게 드러나는 바와 다른 것일 수 있기 때문이다. 따라서 객관적 인식의 진짜 문제는 어떻게 내가 존재하는 그대로의 세계를 알 수 있는가 하는 것이다. 내가 나에게 보이는 대로 세계에 관하여 인식을 가질 수는 있다. 그러한 인식은 나의 현재의 지각, 기억, 사고, 느낌들에 관한 인식에 불과하기 때문이다. 그러나 나는 나에게 드러나는 대로 세계가 아닌, 있는 그대로의 세계에 대해서 인식을 가질 수 있는가? 이 물음을 조금 더 일반적인 형태로 표현하면, 내가 나의 관점에서의 인식이 아닌 세계에 관한 인식을 가질 수 있는가? 과학, 상식, 신학, 개인적인 생활들은 모두 객관적 인식이 가능하다는 것을 전제로 하고 있다. 만일 이러한 전제가 아무런 근거도 없는 것이라면 우리가 일상적으로 가지고 있는 거의 모든 신념도 마찬가지로 썸이다.

칸트보다 조금 먼저 활동한 철학자들 중에 인식의 객관성 문제에 대해 학계의 주목을 모을 만큼 결정적인 대답을 준 사람이 둘 있었으니, 바로 라이프니츠(G.W. Leibniz, 1646-1716)와 데이비드 흄(David Hume, 1711-76)이었다. 라이프니츠는 우리가 관찰자의 관점에 의해 물들지 않은 세계에 관한 객관적 인식을 가질 수 있다고 주장했고, 흄은 우리는 어느 것에 관해서도 객관적 인식을 가질 수 없다고 주장했다(또는 적어도 그당시 사람들에게는 그렇게 주장하는 것으로 보였다).

라이프니츠는 프러시안 아카데미 철학의 창시자였다. 그의 사상은 출판되지 않은 요약적인 단편들을 통하여 세상에 알려졌는데 크리스찬 폰 볼프(Christian von Wolff, 1679-1754)에 의해 하나의 체계로 정립되었고, 볼프의 학생이었고 한때는 경건주의자였던 바움가르텐(A.G. Baumgarten, 1714-62)에 의해서 응

용되고 확장되었다. 라이프니츠의 체계는 칸트가 젊은 나이였을 때 당국의 검열에 걸렸었는데 그것은 라이프니츠의 이성 옹호가 신앙을 위협한다고 간주되었기 때문이었다. 한동안 볼프는 교수직을 물러나 있어야 했다. 그러나 프레데릭대왕의 호의로 그의 체계는 복권되었고 독일 계몽주의의 정통 형이상학으로 자리잡았다. 칸트는 이러한 정통성을 인정해서 그의 생애 마지막까지 바움가르텐의 저서를 자신의 강의교재로 사용하였다. 그러나 흄의 회의론은 칸트에게 깊은 감명을 주었고, 그가 보기에 라이프니츠의 체계를 뒤엎지 않고는 결코 해결될 수 없는 새로운 문제점을 던져 주었다. 인과성과 선험적 인식(a priori knowledge; 즉 경험에 근거를 두지 않은 지식)에 관한 이 문제들은 객관성의 문제와 연결되어 《제1비판》의 독특한 주제를 이룬다.

라이프니츠는 요즈음 일반적으로 ‘합리주의자’라는 이름으로 불리우는 학파에 속하며, 흄은 그와 대비되는 ‘경험주의’ 학파에 속한다. 칸트는 양편의 철학이 그 귀결에 있어서 둘 다 틀렸다고 믿고 양편의 주장 중 진리만을 가려내고 오류를 피하는 철학적 방법을 설명해내려고 시도하였다. 합리론은 모든 지식을 이성의 활동에서 도출해내려 했으며, 세계에 대해 어떤 관찰자의 경험에도 물들지 않은 절대적인 설명을 주려고 하였다. 경험론은 인식은 경험을 통해서만 얻어질 수 있으며, 따라서 인식을 인식자의 주관적 상태와 분리하는 것은 가당치 않다고 논증하였다. 칸트는 라이프니츠의 인식처럼 절대적인 것도 아니고 흄의 인식처럼 주관적인 것도 아닌 객관적 인식이 어떻게 가능한가 하는 문제에 답하길 원했다. 그의 독특한 입장을 이해하는 첩경은 그가 물리치려 했던 두 견해를 살펴보는 데서 시작되어야 할 것이다.

라이프니츠는 오성이 자신 안에 어떤 본유의 원리(*innate principles*)들을 포함하고 있으며, 그 원리들이 진리임을 오성은 직관적으로 알 수 있고, 그 원리들이 세계에 대한 완전한 설명을 도출할 수 있게 해 주는 공리가 된다고 믿었다. 이 원리들은 필연적 진리이며, 이것들이 진리임을 경험에 호소할 수도 그럴 필요도 없다. 따라서 이 원리들은 경험에 드러나는 대로의 세계, 또는 어떤 ‘관점’에 속하는 세계가 아니라, 있는 그대로의 세계에 대한 설명을 제공해 준다. 동시에 ‘관점’이라는 것은 — 그것은 개별적 인간들의 특성인데 — 이성이 그려주는 세계의 모습에 맞추어질 수 있다. 라이프니츠는 사고에 있어서 주어와 술어(‘존이 생각한다’는 문장에서 ‘존’이 주어를, ‘생각한다’가 술어를 나타내는 말이다)의 구분을 깨닫고, 이 구분이 실재(*reality*)에 있어서 실체(*substance*)와 속성(*property*)의 구분과 일치한다고 믿었다. 세계의 근본적 대상들은 실체이다. 실체는, 그의 생각에, 자립적이어야 한다. 이에 반해 속성은 실체에 내재해 있다. 예컨대 실체는 사고(라는 속성) 없이도 존재할 수 있다. 그러나 사고는 어떤 실체가 없이는 성립할 수 없다. 실체는 자립적인 까닭에 기적이 일어나지 않는 한 파괴될 수 없다. 그는 그러한 실체들을 ‘단자(*monad*)’라고 불렀다. 그리고 그가 제시한 단자의 모델은 데카르트에 의해 기술된 바 사고하는 실체, 즉 개인의 영혼이었다. 이런 생각으로부터 그는 모순율(*the Principle of Contradiction*; 한 명제와 그것의 부정이 동시에 진리일 수 없다)과 충족이유율(*the Principle of Sufficient Reason*; 충분한 설명이 없는 것은 어느 것도 진리일 수 없다)이라는 두 개의 이성의 근본원리들로부터 ‘관점에 물들지 않은’ 세계상을 도출해 냈다. 가능한한 최소한의 가정으로부터 기발하고 미묘한 논증을 구사해서 그가 도달한 결론

은 다음과 같다.

세계는 무한히 많은 개별적인 단자들로 이루어져 있고, 그 단자들은 공간 속에 있지도 않고 시간 속에 있지도 않다: 즉 영원하다. 각각의 단자는 다른 모든 단자들과 서로 다른 면이 있다(이것이 저 유명한 ‘구분할 수 없는 것들은 동일하다(identity of indiscernibles)’는 원리이다). 그러한 가정이 없다면 대상들은 그들의 고유한 속성들에 의해서 분간될 수 없을 것이고, 그렇게 되면 그것들을 분간해내기 위해서는 어떤 관점이 필요하게 된다. 그리고 세계의 참된 모습, 본성을 어떤 관점에 도 의존하지 않고 보여줄 수 있다는 것이 바로 라이프니츠의 주장이다. 각 단자의 관점이란 단지 그것의 내적인 구성을 표상하는 방식일 뿐이다. 단자는 세계를 있는 그대로 표상하지 않는다. 각각의 단자는 우주를 자신의 관점에 서서 반영한다. 그러나 어떠한 단자도 다른 어떤 단자와 진짜 관계를——인과 관계이든 다른 어떤 관계이든간에——맺을 수 없다. 공간과 시간도 지적인 구성물에 불과하다. 그러한 구성물을 통해서 우리는 우리의 경험을 이해할 수 있지만, 그러나 그런 구성물 자체가 세계에 속한 것은 아니다. 그러나 ‘예정조화(pre-established harmony)’의 원리에 의해서 각 단자의 연속되는 속성들은 다른 모든 단자들의 연속되는 속성들과 일치한다. 그래서 우리는 연속적인 우리의 정신상태를 ‘지각’으로 설명할 수 있으며, 세계는 각각의 단자에게, 다른 모든 단자들에게 드러나는 것과 똑같은 방식으로 드러나게 된다. 현상(드러난 세계) 중에도 어떤 체계가 있어서, 이 체계 내에서의 공간적·시간적 관계, 인과관계 등에 대해서, 또 파괴될 수 있는 개체, 역학의 원리, 지각, 활동, 영향 등에 대해서 말하는 것이 의미있게 된다. 그러나 이러한 관념들과 이 관념들로부터 우리가 도출해낼

물리법칙들의 타당성은, 그것들이 기술하고 있는 바 여러 관점
들 근처에 놓여 있는 조화에 달려 있다. 그 관념들, 법칙들은
단자들로 이루어진 실제세계에 대한 인식을 간접적인 방식으
로——즉, 사물들이 드러나는 방식은 사물들이 존재하는 방식
의 형이상학적 흔적을 담고 있다는 우리의 확신을 통해서——
밖에는 줄 수 없다. 두 시계의 시간이 정확히 일치할 때 우리
 는 그 중 한 시계가 다른 시계의 움직임의 원인이라고 생각하
 기 쉽다. 이것은 단지 현상적인 것에 불과한 한 관계의 예이
 다. 라이프니츠는 대략 이런 식으로 상식적 신념의 세계, 지각
 되는 세계는 모두 ‘현상’(appearance or ‘phenomenon’)에 불과하
 다고 논증했다. 그러나 라이프니츠에 따르면 그것은 ‘잘 확립
 된’ 현상이다. 그것은 환상이 아니라, 사물들이 실제로 어떻게
 존재하는가를 규정해 주는 이성의 원리들로부터 귀결된 필연적
 이고 체계적인 결과인 것이다. 참된 존재인 실체는 어떤 관점
 으로부터도 설명될 수도, 확인될 수도 없기 때문에 아무런 현
 상적 특성도 가지고 있지 않다. 실재 자체에는 오직 이성만이
 접근할 수 있다. 이성만이 개별적인 관점을 넘어서 신의 시각,
 궁극적 필연성을 보장해 주는 시각에 참여할 수 있기 때문이
 다. 그러므로 이성은 ‘본유의(innate)’ 관념들을 통해서만 활동
 해야 한다. 본유관념이란 어떤 경험을 통해서 얻어진 관념이
 아니며 모든 사고하는 존재들에 속해 있는 관념이다. 그것들의
 내용은 경험에서 비롯된 것이 아니라 이성의 직관능력에서 비
 롯된 것이다. 라이프니츠의 모든 원리들이 궁극적으로 의존하
 고 있는 실체라는 관념은 바로 본유관념 중의 하나이다.

흄의 견해는 상당 부분이 라이프니츠의 견해와 반대이다. 그
 는 이성을 통한 인식의 가능성을 거부한다. 이성은 관념 없이
 는 작용할 수 없으며, 관념이란 오직 감각을 통해서 얻어질 뿐

이기 때문이다. 모든 사고의 내용은, 끝까지 분석해 보면 결국 경험에 의해서 설명되어진다. 경험만이 그것을 보장해 준다. 어떤 신념도 감각적 ‘인상(impression)’에 호소하지 않고는 그것이 진리임이 확정될 수 없다. 감각적 인상만이 그것을 보장해 준다(이것이 경험론의 일반적 가정이다). 그러나 나에게 무엇인가를 확증해 줄 수 있는 경험은 나의 경험뿐이다. 남들의 증언, 기록상의 증거, 법칙이나 가설, 기억과 귀납에의 호소——이 모든 것들은 경험이 보장해 주는 한에서만 권위를 가진다. 나의 경험은 드러나는 대로 존재하며, 존재하는 대로 드러난다. 나의 경험에 있어서 드러남과 존재함은 완전히 일치한다. 따라서 어떻게 내가 그것들을 알 수 있는가 하는 문제는 발생하지 않는다. 모든 인식을 경험에 근거시킴으로써 흠은 세계에 대한 나의 인식을 나의 관점에 대한 인식으로 환원시킨다. 객관성에 대한 모든 주장은 거짓이며 환상이다. 내가 나의 지각이 외적으로 존재하고 대상을 인식한다고 주장할 때 진짜로 의미하는 것은, 그러한 지각이 독립적 존재라는 (환상적) 관념을 일으킬 만한, 일종의 연속성과 정합성을 보여주고 있다는 것뿐이다. 인과적 필연성을 거론할 때, 내가 확실하게 말할 수 있는 부분은 어떤 경험들 사이의 규칙적인 계기(succession)와, 그로 해서 내가 가지게 되는 기대감이라는 주관적 감정뿐이다. 이성에 대해서 말하자면, 이성是我们에게 ‘관념들의 관계’에 대해서 말해 줄 수 있다. 예컨대 이성是我们에게 공간의 관념은 형태의 관념에 포함되어 있다거나 총각의 관념은 결혼하지 않은 남자의 관념과 일치한다는 것을 말해 줄 수 있다. 그러나 이성은 그 스스로 관념들을 만들어낼 수도 없고 어떤 관념에 적용되는 대상이 세계에 실제로 존재하는가 하는 것도 결정할 수 없다. 이성은 단지 말의 의미로부터 얻어지는 사소한 인식

의 근원이 될 수 있으나, 결코 사실에 관한 인식을 주지는 못한다. 흄은 자신의 회의론을 끝까지 고수해서 자아의 존재에 대해서도 의심하였다(자아는 라이프니츠의 단자의 모델이 되었던 것이다). 흄의 말인즉슨 이러했다: 이 이름(‘자아’라는 이름)으로 불리울 만한 대상이 지각된 바 없고 그것의 관념을 일으키는 어떤 경험도 없다.

이러한 회의론과 그 귀결은 견딜 수 없는 것이다. 칸트가, 스스로 말했듯이 흄에 의해서 ‘독단의 잠(dogmatic slumbers)’(M 9)에서 깨어난 것은 놀라운 일이 아니다. 흄의 철학 중에서도 그를 가장 골치아프게 한 부분은 인과개념에 관한 이론이었다. 흄은 자연의 필연성에 대한 신념은 아무 근거가 없는 것이라고 논증하였다. 필연성은 사고에만 속하며, 단지 ‘관념들의 관계’를 반영할 뿐이다. 바로 이 점이 칸트로 하여금 자연과학은 필연이 실제로 존재한다는 신념에 기반을 두고 있으며, 따라서 흄의 회의론은 현학적인 이론에 그치는 것이 아니라 과학적 사고의 기초를 위협하고 뒤흔드는 것임을 깨닫게 해 주었다. 사실 칸트는 라이프니츠의 체계와 오랫동안 씨름해 왔다. 그가 《순수이성비판》의 시각을 갖게 된 것은 객관성의 문제와 인과적 필연성의 문제가 궁극적으로 연관되어 있다는 느낌 때문이었다. 그리고 라이프니츠가 실제로 어떤 잘못을 범했는지 그가 깨닫게 된 것은 바로 흄의 잘못이 무엇인가를 보여주려는 시도를 통해서였다. 그는 이렇게 생각하게 되었다.

경험도 이성도 혼자서는 인식을 줄 수 없다. 경험은 형식 없는 내용을, 이성은 내용 없는 형식을 준다. 그것들의 종합을 통해서만 인식은 가능하다. 그러므로 이성의 혼적과 경험의 혼적을 함께 담지 않은 인식은 없다. 그 두 가지의 종합을 통해서 얻어진 인식은 참된 인식, 객관적 인식이다. 그러한 인식은

그 인식을 가진 사람의 관점을 넘어서 있으며, 독립적인 세계에 대해 정당한 주장으로 받아들여질 수 있다. 그럼에도 불구하고 모든 관점으로부터 독립해 있는 ‘있는 그대로의 세계 자체’를 알 수는 없다. 칸트의 논증에 따르면 절대적인 인식의 대상이라는 생각은 무의미하다. 왜냐하면 그러한 인식이란 의미의 모든 요소가 추상되어 버린 개념을 사용함으로써 주어질 수 있겠기 때문이다. 나는 세계를 세계에 대한 나의 관점과 독립해서 알 수 있지만 내가 아는 것(‘현상’의 세계)은 나의 관점의 지울 수 없는 흔적을 담고 있다. 대상의 존재가 나의 시각에 의존하고 있지는 않다. 그러나 대상의 본성은 그것이 지각될 수 있다는 사실에 의해서 결정된다. 대상은 관점에 물들지 않은 ‘순수이성’의 위치에서만 알 수 있는 라이프니츠의 단자도 아니고, 내 자신의 경험의 특징인 흄의 ‘인상(impression)’도 아니다. 대상은 객관적이다. 그러나 그것의 성격은 그것이 인식될 수 있는 관점에 의해 주어진다. 이것이 가능한 경험(possible experience)의 관점이다. 칸트는 ‘경험’이라는 관념은 올바르게 이해된다면 흄이 부정한 객관적 기준을 이미 함축하고 있다는 것을 보여주려 하였다. 경험은 그 안에 공간, 시간, 인과성이라는 특징을 포함하고 있다. 따라서 나의 경험을 기술할 때 나는 독립된 세계에 대한 어떤 질서있는 시각을 언급하고 있는 것이다.

객관성에 대한 이러한 새로운 생각(그는 이 생각을 ‘초월론적 관념론(transcendental idealism)’이라고 불렀다)을 소개하기 위하여 그는 선험적 인식의 탐구를 출발점으로 삼았다. 진리 명제 가운데서 어떤 것은 경험과 무관하게 진리이고, 경험이 아무리 변하더라도 변함없이 진리이다. 이러한 진리가 선험적 진리(a priori truth)이다. 다른 명제들은 경험에 의해서 진리이

며, 만일 경험이 달랐더라면 거짓이었을 수도 있다. 이러한 진리가 경험적 진리(a posteriori truth)이다(이런 용어는 칸트에 의해 처음 사용된 것은 아니지만 칸트가 자주 사용한 덕분에 유명해졌다). 칸트는 선험적 진리에 두 종류, 즉 ‘분석적(analytic)’인 것과 ‘종합적(synthetic)’인 것이 있다고 논증한다(A 6-10). 분석적 진리는 “모든 총각은 결혼 안 한 사람들이다”와 같은 명제로서, 이 명제의 진리는 그 명제를 표현하는데 사용된 말들의 의미에 의해 보장되며 그 말들을 분석함으로써 발견된다. 종합적 진리는 그 진리가 그렇게 발견되지 않으며, 칸트가 말한 바 주어에 이미 포함되어 있지 않은 것을 술어에서 주장하는 진리이다. 예컨대 “모든 총각은 미완성이다”는 명제(이것이 진리라고 가정하면)가 그 예가 되겠는데, 이 명제에서는 술어가 주어인 ‘총각’이라는 말의 정의를 반복하는데 그치지 않고 총각에 관하여 어떤 실체적인 것을 말하고 있는 것이다. 분석적인 것과 종합적인 것의 구분은 새로운 용어로 되어 있지만 이전의 철학자들에게서도 비슷한 구분이 발견된다. 아퀴나스(Aquinas)는 보에티우스(Boethius)에서 통찰을 얻어서 ‘자명한(self-evident)’ 명제를 ‘술어가 주어의 개념에 포함되어 있는’ 명제라고 정의한 바 있으며 비슷한 생각이 라이프니츠에게서도 발견된다. 그러나 칸트에게서 독창적인 점은 이 두 가지 구분(선험적-경험적 구분과 분석적-종합적 구분)이 전혀 다른 성격을 가지고 있다고 주장한 데 있다. 이 두 구분이 일치한다고 생각하는 것은 경험론자들의 독단에 불과하다. 그러나 경험론자들의 견해가 옳다면 선험적·종합적 인식은 있을 수 없다: 종합적 진리는 단지 경험을 통해서만 알려질 수 있다.

현대에 와서는 ‘비엔나 학단(Vienna circle)’의 논리실증주의

자들이 경험론의 입장을 취했는데, 그들은 모든 선험적 진리는 분석적이라고 주장했고, 형이상학적 명제는 분석적인 것도 경험적인 것도 아니기 때문에 모두 무의미하다는 결론을 끌어내었다. 이미 칸트에게는 경험론이 형이상학의 가능성을 부정한다는 것은 분명했다. 그러나 객관적 인식의 기초가 마련되려면 형이상학이 필요하다. 형이상학이 없으면 흄의 회의론을 막아줄 어떠한 장벽도 생각해낼 수 없다. 그래서 모든 철학의 첫번째 문제는 “어떻게 선험적-종합적인 인식이 가능한가? (How is synthetic a priori knowledge possible?)”, 또는 다른 말로 하면, “어떻게 나는 경험에 호소하지 않는 순수한 성찰을 통하여 세계를 알 수 있는가?” 하는 물음이 된다. 칸트는 알려지는 대상을 인식자의 관점으로부터 떼어내어서는 선험적 인식을 설명할 수 없다고 생각했다. 따라서 그는 우리가 시간과 공간을 초월한 ‘물자체(thing in itself; 어떤 관찰자의 ‘가능한 경험’에 의존하지 않고 정의된 대상)’의 세계에 대해 선험적 인식을 가질 수 있다고 주장하려는 모든 시도에 대해 회의적이었다. 나는 내가 경험하는 세계에 대해서만 선험적 인식을 가질 수 있다. 선험적 인식은 경험적 발견을 지지해 주지만, 그것은 또한 경험적 발견으로부터 그 내용을 얻는다. 칸트의 《비판》은 ‘순수이성’이 경험에 호소하지 않고도 인식에 내용을 줄 수 있다는 가정을 물리치려 하고 있다.

모든 선험적 진리는 필연적이며 동시에 절대적으로 보편적이다. 필연성과 절대적 보편성은 우리의 인식 중에서 선험적 진리인 것들을 분간할 수 있게 해 주는 두 개의 지표이다. 왜냐하면 경험은 어느 것에도 필연성이나 절대적 보편성을 결코 줄 수 없기 때문이다. 경험은 그것이 어떤 경험이든지 그렇지 않았을 수도 있는 그런 것이다. 그리고 경험은 언제나 유한하

고 부분적이다. 따라서(무한히 많은 사례를 가진) 보편적 법칙은 결코 경험에 의해서 확증될 수 없다. 어느 누구도 선험적·종합적 인식이 있다는 것을 진짜로 의심할 수는 없다. 칸트는 수학을 가장 분명한 예로 들고 있다. 우리는 수학적 진리를 순수한 추리에(실험에 호소하지 않고 오직 추리에만) 의하여 아는 것이지만 그렇다고 수학적 개념들의 의미를 분석하기만 해서 아는 것은 아니다. 수학의 선험적 성격에 관해서는 철학적 설명이 있어야만 한다. 그리고 칸트는 《비판》의 첫 절에서 그런 설명을 주려고 시도하고 있다. 그러나 그는 또한 다른 예들, 좀더 미묘한 예들에도 주의를 기울인다. 예컨대 다음의 명제는 선험적 진리인 것 같다: “모든 사건에는 원인이 있다”; “세계는 나와는 독립적으로, 지속적으로 존재하는 대상으로 이루어져 있다”; “발견할 수 있는 대상들은 모두 시·공간 내에 있다”. 이러한 명제들은 경험을 통하여 확증될 수 없다. 왜냐하면 이 명제들이 진리라는 것이 경험을 해석하는데 이미 전제되고 있기 때문이다. 더구나 이 명제들 각각은 이 경우 또는 저 경우에 진리라고 주장하고 있는 게 아니라 보편적으로 필연적으로 진리임을 주장하고 있다. 마지막으로 객관성의 증명에 필요한 것은 바로 이러한 진리이다. 그러므로 객관성의 문제와 선험적·종합적 인식의 문제는 궁극적으로 연관되어 있다. 위의 예에서 주어진 진리들이 모든 과학적 설명에서 갖는 역할의 중요성을 깨닫게 된 칸트는 객관성에 대한 이론이 또한 자연의 필연성에 대한 설명도 줄 것이라고 생각하게 되었다. 그렇게 된다면 이 이론은 흄의 회의론에 대한 완벽한 대답이 될 것이다.

그러면 《제 1비판》에서 칸트의 목적은 무엇인가? 첫째는 흄에 반대해서 선험적·종합적 인식이 가능하다는 것을 보여주는

일과 그 예를 주는 일이다. 둘째는 라이프니츠에 반대해서 ‘순수이성’이 홀로 경험에 의해서 자신에게 부과된 제한 밖에서 작용하면 환상을 낳을 뿐이며, 따라서 ‘물자체’에 관한 선험적 인식은 불가능함을 증명하는 일이다. 이러한 주제의 구분에 따라서 《비판》을 두 부분으로 나누고 첫 부분을 ‘분석론(Analytic)’, 둘째 부분을 ‘변증론(Dialectic)’이라고 부르는 것이 일반화되어 있다. 이런 구분이 칸트 자신의 장절구분과 꼭 맞지는 않지만(칸트 자신의 구분은 엄청나게 복잡하고 전문용어로 가득차 있다), 그렇다고 해서 오해를 낳을 만큼 어긋나는 것은 아니다. ‘분석론’, ‘변증론’이라는 말은 칸트 자신의 것이고, 논증을 크게 둘로 나누는 일도 그가 한 것이다. 분석론에서 객관성에 대한 칸트의 옹호가 상세히 펼쳐지는데, 바로 이 부분에서 얘기를 시작해야겠다. 이 부분이 파악되지 않으면 칸트 형이상학의 성격, 또는 그가 후에 그 틀 안에서 제시한 도덕적, 미학적 원리의 성격을 이해한다는 것은 불가능하기 때문이다.

빈

면

-

3

초월론적 연역

형이상학의 근본문제, 즉 “어떻게 선험적·종합적 인식이 가능한가?”의 문제에 대한 칸트의 대답은 두 부분으로 되어 있다. 나는 이것을 칸트 자신의 용어를 따라서(A xvi) ‘주관적’ 연역과 ‘객관적’ 연역이라고 부르겠다. 주관적 연역은 1770년 칸트의 취임논문(I 54 ff)에 이미 암시되어 있는데, 우리가 판단을 내릴 때, 즉 우리가 무엇이 진리라거나 거짓이라고 주장할 때 어떤 요소가 관련되어 있는가를 다루는 인지이론(theory of cognition)이다. 이 이론은 정신의 본성, 특히 믿음, 감각, 경험의 본성에 주목한다. 그 결론은 ‘오성’(판단기능) 일반론의 한 부분으로 제시된다. 칸트는 이 이론이 경험적 심리학으로 여겨져서는 안된다는 것을 누누히 강조하고 있다. 이것은 인간 지성——다른 어떤 지성과도 대립되는 것으로서——의 작용에 관한 이론이 아니며 그러한 이론이고자 하는 것도 아니다. 이것은 오성 자체에 관한 이론으로서 오성이란 무엇인가를, 그리고 판단이 성립하려면 오성이 어떻게 기능해야만 하는

가를 말해 주는 이론이다. 칸트는 논증하기를, 이러한 문제에 대해 철학적인 논의를 할 때 우리는 '경험의 기원에 관해서가 아니라 경험의 본성과 구조에 관해서'(M 63) 논하고 있는 것이다. 그는 이러한 순전히 철학적인 탐구를 '개념의 분석(analysis of concepts)'에 비유했고, 그 후 이 말은 유행어처럼 되었다. 칸트는 오성의 한계를 긋고 싶어했다. 만일 오성에 의해 파악될 수 없는 것이 존재한다고 해도 그것에 대한 모든 주장은 무의미하다.

객관적 연역은 선험적 인식의 내용을 확립하려는 적극적인 시도로 이루어진다. 여기에서 논증은 인식의 기능을 분석함으로써가 아니라 그 근거를 탐구함으로써 전개되었다. 경험은 무엇을 전제로 하는가? 우리가 회의론자들까지도 인정하는 바, 최소한의 것이라도 가지려면 어떤 것을 진리라고 받아들여야만 하는가? 우리가 이러한 전제를 찾아낼 수 있다면 그것들은 선험적 진리로 확립될 것이다. 왜냐하면 그러한 진리는 우리가 이러저러한 경험을 한다는 데서 오는 것이 아니라 우리가 경험을 — 그것이 어떤 경험이든지 — 한다는 사실 자체에서 오는 것이기 때문이다. 따라서 그것들이 진리임은 어떤 특정한 경험을 통해서도 확증될 수 없고 오직 이성에 의해서만 확립될 수 있다. 그것들은 회의론자들의 의문이라도 제기될 수 있는 세계라면 어떤 세계에서든지, 즉 우리에게 이해될 수 있는 모든 세계에서 진리이다. 그리고 이 말은 그것들이 필연적이라고 말하는 것과 마찬가지이다. 나는 그것들이 거짓이 되는 경우를 생각할 수 없다. 왜냐하면 나는 내가 그것이 반박되는 세계의 한 부분이라고 상상할 수조차 없기 때문이다.

칸트는 이 논증을 '초월론적 연역(transcendental deduction)'이라고 불렀고, 또 이 논증에서 귀결되는 이론을 '초월론적 관념

론 (transcendental idealism)’이라고 불렀다. 이 ‘초월론적(transcendental)’이란 말을 약간 설명할 필요가 있다. 한 논증은 만일 그것이 경험의 선험적 조건을 확립하기 위하여 경험적 탐구의 한계를 ‘넘어서(transcend)’ 있으면 초월론적인 논증이다. 우리는 초월론적 논증을 경험적 논증과 구별하지 않으면 안된다(B 81). 후자와 달리 전자는 ‘대상보다는 대상에 대한 우리의 인식 방식에——이 인식 방식이 선험적으로 가능한 한——대한 인식’(B 25)을 준다. ‘초월론적’이란 말은 칸트에게서 다른 뜻으로도 쓰여서 ‘초월적 대상(transcendental objects)’을 가리키기도 한다. 이것은 경험을 넘어서 있는, 즉 그 자체가 관찰될 수 있어서 경험적 탐구에 의해 밝혀지는 것도 아니고, 관찰될 수 있는 것과 인과적으로 관련되어 있지도 않은 대상이다. 이러한 ‘초월적 대상’이란 개념은 해석에 있어서 문제를 제기하는데, 여기에 대해서는 4장에서 다루겠다.

‘초월론적 관념론’의 해석에 대해서 다시 얘기하기로 한다. 간단히 말해서 이 이론은 주관적 연역을 통하여 확립된 오성의 법칙이 객관적 연역에서 확립된 선험적 진리와 일치한다는 사실을 함축한다. 다시 말해서 인식자의 능력과 인식대상의 성격 사이에 매우 특별한 종류의 조화가 있다는 것을 말해 준다. 선험적 인식이 가능한 것은 바로 그러한 조화 때문이다.

이 이론으로부터 오성을 지배하는 ‘사고 형식’과 실재의 선험적 성격은 완전히 일치한다는 귀결이 도출된다. 세계는 우리가 사고하는 대로 존재하며 우리는 세계가 존재하는 바 그대로 사고한다. 칸트철학을 해석하는데 따르는 주요한 어려움들은 대부분 이 두 가지 중 어느 쪽이 강조되는가 하는 문제에 달려 있다. 세계의 선험적 본성을 결정하는 것이 우리의 사고인가? 아니면 우리가 세계에 대해 어떻게 사고해야 할 것인가를 결정

하는 것이 세계인가? 내가 믿는 바로는, 그 답은 ‘어느 편도 아니고, 양편 모두(neither, and both)’라는 것이다. 그러나 이 글의 끝머리에나 가야 그 답이 분명해질 것이다.

자아 의식

나는 칸트의 용어를 그대로 빌어서 ‘우리의(Our)’ 오성과 경험이라고 말하였다. ‘우리(We)’는 누구인가? 칸트에게서 일인칭 복수의 용법은 매우 특수한 성격을 가지고 있다. 이미 말했지만 그는 ‘우리 같은 생물’에 대한 심리학적 연구를 하고 있는 게 아니다. 그렇다고 그가 저자의 관점을 추상적으로 표현하고 있어서 ‘우리’에 해당하는 진짜 주어가 없는 것도 아니다. 그는 ‘우리’라는 말로써 ‘나(I)’라는 말을 사용할 수 있는 모든 존재; 경험의 주체로서 자신을 확인할 수 있는 모든 존재를 무차별적으로 지시하고 있다. 모든 칸트철학은 자아의식이라는 단 하나의 전제에서 출발하고 있으며, 그의 세 비판서는 각각 다음 물음에 관계하고 있다: “자아의식을 가진 존재는 무엇을 사고해야 하는가?”, “그는 무엇을 해야 하는가?”, 그리고 “그는 무엇에 공감해야 하는가?” 자아의식은 여러 층과 여러 측면을 가진 심원한 현상으로서 우리가 이 질문들에 접근함에 따라서 여러 가지 다른 특징들이 드러나게 된다. 《제1비판》의 경우에 그 특징은 자아의식적 경험으로서, 칸트는 이것이 자신과 (자신이 반박하려 했던) 경험론자들의 공통 기반을 제공한다고 생각했다. 모든 존재가 그 자신의 경험을 알 수 있는 것은 아니다(칸트가 데카르트에 대해서 비판했듯이(B 131-2), 그러한 존재는 자신의 모든 경험에 “나는 생각한다”가 수반되는 존재이다). 또한 그러한 존재만이 “사물들은 나에게 드러나는 대로(즉 나의 경험이 나에게 보여주는 대로) 존재하

는가?” 하는 회의적인 질문을 제기할 수 있다. 그러므로 칸트의 논증은 이러한 자의식의 전제조건들에 대한 탐구이다. 칸트의 결론은 이렇게 요약될 수 있다: 회의론을 가능케 해 주는 조건이 바로 회의론이 틀렸음을 보여준다.

초월론적 종합

나는 먼저 주관적 연역——판단의 ‘주관적 조건(subjective conditions)’에 대한 이론——을 다루려고 한다. 우리의 인식이 도출되는 근거는 두 가지가 있으니 감성과 오성이 그것이다. 감성은 직관(*Anschauungen*)하는 기능으로서 경험론자들이 지식의 유일한 기반이라고 주장했던 바 모든 감각 상태와 그 변용을 포함한다. 오성은 개념을 통해 사고하는 기능을 하는데, 개념이란 판단에 필수적인 구성요소를 제공해 줌으로써 판단을 가능케하는 일을 한다. 따라서 오성은 감성과는 달리 능동적이다. 칸트는 논증하기를, 이러한 결정적인 점을 이해하지 못하고 오성의 모든 개념들을 감각을 모델로 삼아서 해석한 것이——흠이 개념을 그것을 낳는 ‘인상(impression)’의 희미한 유물에 불과하다고 보았던 것을 상기해 보라——경험론의 잘못이라는 것이다. 마찬가지로 감각이 개념적 사고를 하려는 일종의 혼돈된 노력이라고 생각한 것이 합리론의 잘못이다. 그래서 라이프니츠와 로크의 유명했던 논쟁을 이런 식으로 요약하였다: “라이프니츠는 현상을 지성화하였고, 로크는 오성의 개념을 감성화하였다.” 그러나 사실인즉 여기에는 서로 다른 것으로 환원될 수 없는 두 가지의 기능이 있어서, 그것들이 함께 결합해서만 사물에 대한 타당한 판단이 객관적으로 성립할 수 있는 것이다(A 271, B 327).

그렇다면 판단은 감성과 오성이 함께 작용할 것을 요구한다.

개념이 없이는 정신은 아무런 사고력도 가질 수 없을 것이다. 마찬가지로, 개념으로 무장했으되 그 개념이 적용될 감각 자료를 전혀 갖지 못하면 정신은 사고할 무엇도(nothing to think about) 갖지 못할 것이다. “감성이 없이는 어떠한 대상도 우리에게 주어질 수 없고 오성이 없이는 어떠한 대상도 사고될 수 없다. 내용 없는 사고는 공허하고, 개념 없는 직관은 맹목적이다”(A 51, B 75). 판단은 칸트가 말한 바 개념과 직관의 ‘종합’을 요구하며 이러한 종합을 통해서만 진정한 경험(단순한 ‘직관’과 대비되는)이 성립한다. 이러한 종합을 설명하면서 칸트는 다소 혼동을 하고 있다. 즉 어떤 때 종합은 경험이 생성되는 ‘과정’인 것처럼 보이기도 하나, 어떤 때는 경험이 담고 있는 일종의 ‘구조’인 것처럼 보이기도 한다. 그러나 어쨌건 종합에는 직관들이 하나의 전체로 합쳐지는 ‘순수한’ 종합의 단계와 그 전체에 개념에 의한 형식이 주어지는 판단작용의 단계(A 79, B 104)라는 두 단계가 있는 것 같다. 이러한 종합은 결코 심리학적 사실이 아니다. 그것은 ‘초월론적’인 것으로서 ‘경험적’ 종합과 대비되는 것이다. 다시 말해서 그것은 (자의식적인) 경험에서 전제되고(presupposed) 있는 것이며 그런 경험이 성립하기 위해 먼저 있어야 하는 것이지 경험으로부터 도출되는 것이 아니다. 우리가 우리의 경험을 잡아서 그것을 종합시키는 것이 아니다. ‘경험을 잡는’ 바로 그 행위는 이미 경험이 있음을 전제로 하고 있는데, 경험이 있다는 것은 그런 종합이 이미 이루어졌음을 전제로 하고 있기 때문이다. 내가 이 책상에 앉아서 글을 쓰고 있는 지금 사물들이 나에게 어떻게 드러나는가를 서술하려 한다고 해보자. 나는 나의 감각적 지각(sensory awareness)을 개념들——예컨대 ‘책상’, ‘쓰다’와 같은 개념들——하에 포섭시키는 일을 할 것이다. 나는 나의 경험을

‘사물들이 나에게 드러나는 바대로(How things seem to me)’밖에 나타낼 수 없다. 그리고 그 일은 오성의 개념들을 사용해서 이루어진다. 반대로 나의 개념들은 어느 것도, 그 개념이 적용되었음을 보여주는 경험 없이는 이해될 수 없을 것이다.

선험적 개념들

모든 개념들은 그것들이 적용됨을 보장해 주는 감각적 직관으로부터 도출되었거나, 또는 어떤 식으로 그 직관으로 환원될 수 있다는 생각이 경험론의 가정이다. 모든 개념에는 그에 대응하는 감각 자극이 있다. 그리고 개념의 의미는 그러한 감각 자극에 의하지 않고는 주어질 수 없다. 칸트는 이러한 가정이 터무니없다고 주장하였다. 경험론자들은 경험을 감각과 혼동하고 있다. 경험은 개념이 적용되는 근거를 제공할 수 있다. 왜냐하면 경험은 전술한 바 ‘종합’을 통하여 이미 개념을 포함하고 있기 때문이다. 감각 또는 직관은 개념을 포함하고 있지 않으며 판단의 근거를 제공할 수 없다. 어떤 감각도 정신의 활동에 의하여 변형되지 않고는 지적인 구조를 갖추지 못하며, 따라서 어떠한 신념의 근거도 줄 수가 없다. 우리가 경험을 이해한다면 그것은 경험이 이미 그 안에 개념을——우리가 그 경험으로부터 끌어낼 수 있는 개념을——포함하고 있기 때문이다. 이 개념은 어디서 온 것인가? 감각에서 온 것은 아니다. 그러므로 오성 자체 내에 어떤 개념들이 이미 들어 있어야 한다. 그 개념들이 오성의 활동의 형식을 규정해 준다.

따라서 라이프니츠의 ‘본유관념(*innate ideas*)’론은 실제로 옳다. 경험 속에 전제되어 있기 때문에 경험을 통하여 주어진다 고 할 수 없는 개념들이 있다. 그 개념들은 내가 나타낼 수 있는 세계에 대한 모든 이해 속에 들어 있다. 그 개념들을 가

지지 않음은 경험이 아닌 단순한 직관을 가짐에 불과하고, 그런 단순한 직관으로부터는 어떠한 지식도 나올 수 없다. 오성의 이러한 ‘선험적 개념들’은 판단의 ‘기본 형식들(basic forms)’을 규정한다. 다른 모든 개념들은 그것들의 ‘규정(determinations)’ 즉, 관찰과 실험에 의해 다소 변형된 특별한 경우로 간주될 수 있다.

칸트는 이러한 근본적 개념들을 아리스토텔레스가 비슷한 용법으로(그러나 아리스토텔레스는 그리 체계적인 의미를 주었던 것은 아니다) 사용했던 말을 빌어서 ‘범주(categories)’라고 불렀다. 범주는 우리 사고의 형식이다. 그러한 범주 중 하나가 라이프니츠의 체계의 근원을 이루는 개념으로 실체(substance)의 범주이다. 실체란 독립적으로 존재할 수 있고 속성을 지니는 것으로, 속성은 실체에 의존해 있는 존재이다. ‘의자’라는 개념은 실체라는 일반개념의 특수하고 경험적인 규정이다. ‘의자’라는 개념은 그 일반개념을 이미 파악한 사람에게만 이해될 수 있다. 왜냐하면 그러한 사람만이 그의 경험을 필요한 방식으로 해석할 수 있겠기 때문이다. 범주 중에 또 다른 하나는 흄의 회의론에 의해 그토록 공격받았던 것으로 바로 인과의 범주이다. 《제 1비판》 분석론의 대부분의 논증이 실체와 인과성 개념에 관한 것이라는 점은 칸트가 우리에게 무엇을 말하고 싶어했는가를 생각해 볼 때 그리 놀라운 일이 아니다. 그러나 그는 열두 개의 범주 목록을 모두 제시하고 있으며, 그리고 그것들 각각이 전통적 형이상학의 논란거리와 관련되어 있음을 보여주고는 만족스러워했다

주관적 연역

위의 설명으로부터 우리가 도대체 지식을 가지려면 우리의

직관이 범주의 적용을 받아야만 한다는 것이 귀결되는 것 같다. 좀더 직접적으로 말해서 우리는 실체, 인과성 등의 범주들과 대면하고 있다. 따라서 우리는 이해될 수 있는 모든 세계(자의식적 존재를 포함하고 있는 모든 세계)는 반드시 범주에 의해 규정되는 모습을 하고 있어야 한다는 것을 선형적으로 알 수 있다. 세계는 그것이 어떤 ‘원리(principles)’에 들어맞을 때에만 모습을 가질 수 있다. 원리는 범주가 적용될 수 있기 위한 조건을 규정해 준다. 모든 원리들의 총체는 선형적 지식에 대한 우리의 주장이 어느 정도까지 성립할 수 있는가를 정해 준다.

이러한 범주의 ‘주관적 연역’이 보여주는 것은 무엇인가? 그 대답은 이렇게 될 듯하다. 우리는 범주를 통하여 사고할 수 밖에 없으며, 따라서 그 범주의 적용 원리들을 진리로 받아들이지 않을 수 없다. 즉, 세계가 우리에게 일상적으로 드러나는 바 그 방식은 우리가 이 원리들을 받아들일 수 있는 방식이다. 자아의식은 세계가 ‘범주에 들어맞게(confirm to the categories)’ 드러나야 함을 요구한다. 이러한 주장이 칸트가 철학에 있어서의 ‘코페르니쿠스적 전환(Copernican Revolution)’이라고 부른 것의 요체이다. 이전의 철학자들은 자연을 우선적인 것으로 놓고 우리의 인식능력이 어떻게 그것을 파악할 수 있는가 하고 물었다. 칸트는 그 인식능력을 우선적인 것으로 놓고 나서 자연의 선형적 한계를 연역한다. 이것이 흄에 대한 그의 대답에 있어서 첫번째 중요한 단계이다. 흄이 우리의 지식은 경험에 기반을 두고 있다고 주장한 것은 좋다. 그러나 경험은 흄이 생각한 것처럼 간단한 개념이 아니다. 경험은 지적인 구조를 담고 있다. 경험은 이미 공간, 시간, 실체, 인과성 등의 관념에 의해서 조직되어 있는 것이다. 따라서 자연 세계를 향해 있지

않은 경험에 대한 지식은 없다. 우리의 관점은 본질적으로 객관적 세계에 대한 관점이다.

그러나 이것이 회의론자들에게 대답이 되는가? 회의론자들은 이렇게 되물을 수 있지 않은가: 칸트가 옳아서 세계가 그런 식으로 드러날 수밖에 없다고 하더라도, 세계가 드러나는 바와 똑같은 방식으로 존재해야만 하는가? 우리가 범주들이 적용된다고 생각하지 않을 수 없다고 해도, 그로부터 그것들이 실제로 적용된다는 것이 보장되지는 않는다. 우리는 우리의 관점을 기술하는 것을 넘어서 세계를 기술하는 데로 나아가야 한다. 그러므로 어떻게 “사고의 주관적 조건이 객관적 타당성을 갖는가”(A 89, B 122) 하는 문제가 남는다. 칸트의 논증하는 바에 따르면(B 141) 객관성이 없이는 어떠한 판단도 없다. 그렇다면 분명히 범주의 ‘객관적 연역’이 요구되는데, 이때 객관적 연역은 세계에 대한 우리의 경험뿐 아니라 세계 자체가 오성의 선험적 원리들에 들어맞는다는 것을 보여준 논증이 될 것이다.

사고의 형식과 직관의 형식

객관적 연역의 문제에 대해 말하기 전에 먼저 《순수이성비판》의 앞부분으로 돌아가서 감성의 본성에 대한 칸트의 설명을 살펴 보아야겠다. 칸트는 자신이 추상화의 과정을 통해서 범주의 목록에 이르렀다고 믿었다. 내가 지금 보고 있는 것을 서술한다고 생각해 보자. 지금 나는 펜으로 글을 쓰고 있다. ‘펜’이라는 개념은 ‘인공품’이라는 더 넓은 개념의 특수한 규정이며, ‘인공품’은 다시 ‘물질적 대상’이라는 개념의 한 규정이다. 이러한 추상화 과정을 계속 밟아 나가면 우리는 추상화의 각 단계가 이미 보여주고 있는 선험적 개념, 즉 실체의 개념에

도달하게 된다. 우리는 그 이상 추상화를 계속할 수 없다. 마찬가지로 ‘쓴다’는 것은 ‘행위’라는 개념의 한 규정이고, 그것은 다시 ‘힘’의 한 규정인 것이다. 여기서 범주는 인과 또는 설명의 범주이다. 그리고 우리의 오성은 그 범주를 넘어서서 나아갈 수 없다. 이런 식으로 사고실험(thought experiment)을 해 감으로써 칸트는 자신이 열 두 범주의 목록을 통하여 판단의 모든 형식을 찾아냈다고 믿었으며, 그렇게 해서 객관적 진리라는 개념을 분명히 설명해 냈다고 믿었다. 그러므로 지식의 객관성에 대한 우리의 주장을 증명하려면 범주의 ‘객관적 타당성’과 그것들이 적용될 때 진제되고 있는 원리들을 증명해야 한다.

그러나 과학과 객관적 세계관에 있어서 매우 중요하면서도 칸트의 범주 목록에는 들어있지 않은 관념이 두 개 있다. 이것은 공간과 시간이라는 관념인데, 칸트는 그것들이 개념이 아니라 직관의 형식이라고 설명하고 있다. 공간과 시간은 《제 1비판》의 첫절 ‘초월론적 감성론(Transcendental Aesthetic)’에서 논의되고 있다. 여기서 ‘감성(aesthetic)’이란 말은 감각을 의미하는 그리이스어에서 유래한 말로, 이 절이 오성의 기능과는 별도로 감성의 기능을 다루고 있음을 보여준다. 칸트는 공간과 시간을 결코 직관에 적용되는 개념이 아니라 직관의 근본 형식(basic forms)이라고 논증한다. 즉 모든 감각은 시간적, 그리고 어떤 때는 공간적 조직화의 흔적을 담고 있지 않을 수 없다는 것이다.

시간은 ‘내감(inner sense)’의 형식, 즉 객관적 대상을 지칭하든 하지 않든간에 모든 의식상태의 형식이다. 시간 속에 있지 않은 의식상태는 있을 수 없으며, 또 시간은 우리 경험의 시간적 조직화를 통하여 우리에게 실제적인 것으로 된다. 공간은

‘외감(outer sense)’의 형식, 즉 독립된 세계를 지칭하고, 따라서 객관적 사물의 ‘현상’으로 간주되는 ‘직관(intuition)’의 형식이다. 어떤 것도 ‘밖에’ 있는 것으로, 즉 나와 공간적으로 관련된 것으로 경험되지 않고는 나와 독립된 것으로 드러날 수 없다. 시간과 마찬가지로 공간도 나의 감성을 조직화하는 한 요소를 이루고 있다. 나의 감각적 인상 자체는 ‘시야(visual field)’라는 현상에서 증명되듯이 공간의 형식을 담고 있다.

그러나 왜 공간과 시간이 선험적 개념들이라고 말하지 않는가? 그것들은 선험적이다. 그러나 개념은 아니다. 왜냐하면 개념이란 여러 사례를 허용하는 일반적인 것이기 때문이다. 칸트는 공간은 필연적으로 하나이며 시간도 하나일 수밖에 없다고 논증한다. 모든 공간은 하나의 유일한 공간의 부분들이며, 모든 시간은 하나의 유일한 시간의 부분들이다. 칸트는 가끔 이러한 점에 대해서 공간과 시간은 개념이 아니고 ‘선험적 직관(a priori intuitions)’이라는 말로 표현하고 있다.

칸트의 철학에는 가능한 많은 철학적 문제들을 자기 체계의 각 부분을 통해 해결할 수 있도록 해 줄 어떤 질서에 대한 열망이 깃들여 있다. 공간과 시간을 오성의 범주와는 별도로 다룬 동기 중 하나는 종합적·선험적 진리에는 두 종류——수학과 형이상학——가 있다는 사실을 설명하려는 의도였다. 수학은 모든 사고하는 존재에게 자명하고 분명한데 비해서 형이상학에 대한 사람들의 논쟁은 끊임없었고, ‘둘 더하기 둘은 넷이라는 명제가 보여주는 자명함과 무한히 먼 거리에 있는’(A 733, B 761) 본질상 논쟁거리가 바로 형이상학이라는 점에 비추어 볼 때 수학과 형이상학에 대해 각각 다른 설명이 주어져야 마땅한 것으로 보였다. 사실 수학은 직관 자체의 직접성과 확실성을 가지고 있으나 형이상학의 원리들은 사고로부터만

도출된 것이어서 반드시 여러 주장이 엇갈리게 마련이다. 수학에서 우리는 ‘선험적 직관’을 다룬다. 따라서 이것은 우리의 사고에 범주의 추상적 사용으로부터는 결코 주어질 수 없는 내용을 준다. 수학의 결론은 ‘선험적이면서 동시에 직접적으로(a priori and immediately; A 732, B 760)’ 주어진다. 반면에 형이상학에서의 결론은 힘든 논증에 의해 주어질 수밖에 없다.

우리가 칸트의 설명을 받아들이든 않든간에 그가 수학적 진리를 선험적·종합적인 것으로 간주했다는 것은 칸트 철학이 갖는 특징 중의 하나이다. 동시에 그는 이러한 종합적·선험적 진리에 대한 플라톤의 설명, 즉 추상적이고 불변적인 수와 형상(the abstract, immutable numbers and Forms)을 수학적 대상의 특성이라 봄으로써 수학적 진리의 성격을 해명하려는 시도를 받아들이지 않는다. 칸트는 또한 수학이 분석적이라고 논증했던 흄과 라이프니츠의 생각에도 동의하지 않는다. 따라서 칸트에 있어서 문제는, 어떤 신비하고 관찰불가능한 영역에 대한 지식을 주는 것이 아니면서도 어떻게 수학이 선험적·종합적일 수 있는가 하는 것이다. 《취임 논문(Inaugural Dissertation)》에서 칸트는 기하학의 선험적 성격이 수학적 사고의 대상에 기인한 것이 아니고 그 주관에 기인한 것이라고(I 70-2) 논증하고 있다. 공간이 지각의 본성에 속해야만 공간에 관한 선험적 지식이 있을 수 있다고 봄으로써 직관의 ‘형식’으로서의 공간론을 펼쳤던 그의 원숙기의 견해의 씨앗이 여기에 들어 있다.

그렇다면 객관적 지식은 감성과 오성이라는 이중의 근원을 가지고 있다. 그리고 감성이 오성에 ‘부합’해야 하듯이 오성도 감성에 ‘부합’해야만 한다. 그렇지 않다면 그 둘의 초월론적 종합은 불가능할 것이다. 오성이 감성에 ‘부합’해야 한다고 말하는 것이 무엇을 뜻하는가? 시간은 모든 감성의 일반 형식이

기 때문에 이 주장은 결국 범주는 자신의 적용을 시간 속에서 발견해야만 하며, 그에 따라 ‘규정’되거나 또는 제한되어야 한다는 것이다. 그러므로 실체의 개념은 라이프니츠의 단자도 아니요 플라톤적 이데아의 세계에 있는 추상적 대상들도 아닌, 시간 속에서 지속하고 변화하기도 하는 일상적인 시간적 사물들을 그 원초적인 예로서 가져야 한다. 만일 그 사물들이 객관적이라면, 공간이 외감의 형식이라는 이론에 따라서 그것들은 또한 공간적이어야 한다. 따라서 실체 개념이 ‘객관적 타당성’을 가진다는 것을 증명하는 일은 세계가 단자들로 구성되어 있음을 증명하는 일이 아니다. 세계는 오히려 일상적인 시·공간적 대상으로 이루어져 있다. 철학의 객관성 증명이 확립하는 것은 추상적이고 모든 관점을 넘어서 있는 세계의 존재가 아니라 과학과 일상적 지각의 상식적 세계의 존재인 것이며, 이 세계는 바로 흄의 회의론과 라이프니츠의 형이상학이 의심 속에 묻어버렸던 세계인 것이다. 따라서 칸트에게는 자신의 객관성 증명 속에서 그가 옹호한 신념들이 뉴턴과학이 모든 지각가능한 사물들에 대해서 확립해 놓은 법칙들과 정확히 들어맞는다는 것을 보여주는 일이 중요했다.

통각의 초월론적 통일

범주의 ‘객관적’ 연역은 ‘통각의 초월론적 통일’과 같은 특이한 표현 속에 들어 있는 자아의식이라는 전제에서 출발한다. 이 귀절을 이해하는 일은 매우 중요한데, 그것은 여기에 칸트 철학의 대부분이 씨앗으로 들어 있기 때문이다. ‘통각’이라는 말은 라이프니츠의 형이상학에서 취해 온 용어로, 어떤 경험이든지 주관의 ‘이것은 나의 경험’이라고 말할 수 있는 경험을 가리킨다. 다른 말로 하면 ‘통각’이란 ‘자의식적 경험

(self-conscious experience)’을 의미한다. 통각의 통일이라 함은 칸트가 데카르트를 재해석함으로써 얻은 개념으로서, 나의 모든 지각에 수반될 수 있는 ‘나는 생각한다(I think)’ (B 131-2)에서 성립한다. 그것은 동시적인 경험들이 나에게 속해 있다는 직접적인 자각이다. 나는 이런 사고, 이런 지각이——나의 관점을 정의하는 통일된 의식에 속해 있다는 의미에서——똑같이 나의 것(mine)이라는 것을 직접적으로 안다. 여기서 회의는 불가능하다. 나는 결코 디킨즈의 《어려운 시대(Hard Times)》에 나오는 그래드그라인드 여사의 입장——죽어 침대에 누워 있으면서 이 방 어디엔가 고통이 있음을 알면서도 그것이 자신의 고통인지는 알지 못하는 입장——에 있을 수 없다. 이런 식으로 통일성을 파악하는 것은 ‘초월론적’이다. 왜냐하면 나는 결코 그것을 경험으로부터 도출해낼 수 없기 때문이다. 나는 이 고통은 이런 성질을 가졌고 저 생각은 저런 생각을 가졌으니깐 그것들은 하나의 의식에 속해야 한다는 식으로 논증할 수 없다. 만일 내가 그렇게 한다면 나는 잘못을 범한 셈인데, 즉 나는 나에게 속한 것이 아니라 다른 어떤 의식에 속해 있는 어떤 고통, 지각, 또는 사고를 나에게 귀속시키는 잘못을 범하고 있는 것이다. 그러므로 내가 나의 관점에서 파악하는 통일성은 경험에서 나온 귀결이 아니고 경험의 전제이다. 그 근거는 경험이 줄 수 있는 어떤 것도 ‘넘어서(transcend)’ 있다. 칸트가 가끔 말했듯이 의식의 통일성은 지각의 모든 자료에 ‘앞서(precede)’ 있다(A 107).

통각의 초월론적 통일은 우리의 관점에 대한 최소한의 설명을 준다. 적어도 나는 이것 하나는 알 수 있다. 즉 어떤 통일된 의식이 있다는 것 말이다. 이것을 의심하는 것은 자의식을 가지기를 거부하는 것이고, 따라서 자신의 회의에서 어떤 의미

를 찾아내기를 그만두는 것이다. 이제 우리의 일은 이러한 관점이 오직 객관적 세계 속에서만 가능하다는 것을 보여주는 일이다.

초월론적 연역

객관적 연역은 그 전제와 마찬가지로 ‘초월론적’ 성격을 가지고 있다. 그것은 그 결론의 진리성이 경험으로부터 연역된 것이 아니라 경험의 존립(*existence*)에 전제되어 있는 것임을 보여주려 한다. 통각의 초월론적 통일은 주관의 범주가 기술하는 세계, 즉 사물들이 드러나는 바와 다를 수도 있는 객관적 세계 속에 있을 때에만 가능하다. 논증의 핵심만 간추리자면 이렇다. 통각의 통일성은, 모든 것이 드러나는 대로 존재하며 존재하는 대로 드러나는 주관성의 조건을 보여준다. 그러나 객관적 진리에 대해 아무 지식도 갖지 않은 사람은 누구도 주관적 관점을 가질 수 없다. 그러므로 그는 드러나는 바와 달리 존재할 수 있는 사물들의 세계, 즉 그 자신의 지각과 독립해서 존재하는 사물들의 세계에 속하지 않으면 안된다.

이 논증을 제대로 파악하기는 몹시 어렵다. 그리고 칸트 자신도 ‘초월론적 연역’ 부분이 워낙 만족스럽지 못해서 《비판》의 제 2판에서 그 부분을 완전히 새로 썼다는 점도 유의할 만하다. 2판에서 칸트는, 우리가 앞에서 본 주관적 결론에 강조를 두는 대신 지금 논의하고 있는 객관적 연역을 강조하고 있다. 비록 2판에서 ‘관념론 논박(The Refutation of Idealism)’이라는 새로운 절을 보태어 객관성에 대한 강조를 더욱 두드러지게 하고 있음에도 불구하고 애매하긴 역시 마찬가지다. 이 ‘논박’의 요지는 데카르트에게도 의심할 수 없는 것으로 여겨졌던 우리의 내적 경험(*Erfahrung*)도 외적 경험, 즉 객관적 세계에 대

한 경험을 가정할 때에만 가능하다는 것을 보여줌으로써 우리가 외적 사물을 경험하는 것이지 단지 상상하는 것만은 아님을 보여주려는 것이다(B 275). 그러나 논증의 내용보다는 그 취향이 더 분명하게 드러나 있다. 적어도 다음의 세 가지 생각이 이 논증에 포함되어 있는 것 같다:

(i) 경험의 확인: 나는 나의 경험을 단지 그것을 관찰함으로써 알 수 있다는 것이 경험론자들의 공통된 가정이다. 그러나 그게 그렇지 않다. 나는 나의 경험을 관찰하지 않는다. 단지 그 대상을 관찰할 뿐이다. 그러므로 경험에 대한 지식은 모두 그 대상에 대한 지식을 포함한다. 그러나 나는 대상을 시간적으로 연속적인 것으로 확인할 때에만 그것에 대해 지식을 가질 수 있다. 관찰되지 않을 때에도 존재할 수 있는 것이 아니면 어느 것도 시간적 연속성을 가질 수 없다. 그러므로 대상의 존재는 나의 지각으로부터 독립해 있다.

(ii) 시간 속에서의 동일성: 나는 어떤 경험을 그것이 시간 속에서 차지하는 자리를 알 때에만 그것을 나의 경험으로 확인할 수 있다. 그러므로 나는 그 경험을 시간 속에서 존재하고 시간 속에서 지속하는 어떤 주관에 귀속시켜야만 한다. 나의 통일성은 나의 지속성을 요구한다. 그러나 지속한다는 것은 실체적이라는 것이고, 인과관계에 들어올 수 없는 것은 어느 것도 실체적일 수 없다. 나는 나의 과거가 나의 미래를 설명할 때만 지속한다. 그렇지 않다면 진짜 지속과 순간적 자아들의 무한한 계열과는 아무 차이도 없을 것이다. 그러므로 도대체 내가 나의 경험을 의식할 수 있다면 나는 실체와 인과의 범주가 제대로 적용되는 세계에 속해 있는 것이라고 결론내릴 수 있다. 그것들이 나에게 제대로 적용되니까 말이다. 그러므로 나의 경험이 나에게 가르쳐 주는 바로 그런 객관적 질서가 존

재한다는 것이 자의식의 조건이다.

(Ⅲ) 시간적 질서 : 나는 현재의 경험에 대해서 특별한 지식을 가지고 있다. 따라서 나의 경험을 인식한다는 것은 그것을 현재의 것으로서 인식한다는 것이다. 이것은 내가 경험 속에서 지금과 그때를 구분할 때에만 가능하다. 그러므로 지각 속에는 ‘시간적 질서(temporal order)’가 내재해 있다. 그리고 내가 나 자신을 인식하려면 이 질서를 인식해야만 한다. 그러나 나는 내가 독립적인 대상들과, 그것들을 지배하고 있는 규칙성을 지시할 수 있을 때에만 그 질서를 인식할 수 있다. 그때에만 나는 시간을 관계없는 순간들의 연속으로서가 아니라 경험이 발생하는 한 차원으로서 이해할 수 있을 것이다. 시간의 실재성은 경험 속에 전제되어 있다. 그리고 시간의 실재성은 객관적 계열의 실재를 전제하고 있다. 내가 나 자신의 지각을 확인할 수 있는 것은 바로 그 계열을, 그리고 그것의 구조를 이루고 있는 지속적 대상들을 언급함에 의해서이다.

이 생각들 어느 것도 나의 간단한 요약에 있어서나 칸트의 원문에서나 마찬가지로 분명치 않다. 오히려 선험적 연역론은 만족스러운 논증을 주고 있지 못하다고 말하는 편이 공정할 것이다. 어떤 식으로 표현되든간에, 초월론적 연역은 의식의 통일성(unity)으로부터 주관의 시간 속에서의 동일성(identity)에로의 이행을 포함하고 있다. 흄은 통일성에서 동일성으로 넘어가는 과정이 객관적 지식에 대한 모든 주장 속에 들어 있음을 지적한 바 있다. 그는 또한 그러한 과정이 결코 정당화될 수 없다고 생각하였다. 칸트는 흄에게 대답할 말을 찾지 못했다. 그럼에도 불구하고 그의 시도는 그 후 많은 철학자들에게 감명을 주어서 초월론적 연역은 최근에 부활되었다고 할 만한데 특히 루트비히 비트겐슈타인(1889-1951)에 의하여 강력한 논증으로

제시되었다. 비트겐슈타인은 그의 《철학적 논구(*Philosophical Investigation*)》에서 유명한 ‘사적(私的) 언어(private language)’ 논증을 펼치고 있는데, 그는 공적(公的) 세계(public world)에 대한 언급을 전제하지 않는 경험의 인식은 불가능하다고 논증한다. 나는 나의 경험을 직접적으로, 수정될 수 없는 방식으로(immediately and incorrigibly) 인식할 수 있으나 그것은 오직 내가 그 경험에다가 공적인 사용에 의해 의미를 가지게 된 개념들을 적용하기 때문이다. 그리고 공적인 사용이란 나 이외의 다른 사람들에게도 관찰될 수 있는 실재를 기술한다. 나의 언어의 공적인 성격이 그것이 지시하는 세계의 객관성을 보장해 준다. 비트겐슈타인의 논증——매우 많은 사람들이 이것을 설득력 있는 논증이라고 받아들이고 있거나와——은 초월론적 연역과 같은 전제와 결론을 가지고 있다. 그러나 그것은 시간에 관한 형이상학적 원리 대신 지시와 의미에 관한 원리에 의존하고 있다.

선험적 연역은 만일 타당하기만 하다면 엄청나게 중요한 결과를 이루는 셈이다. 그것은 세계에 대한 나의 관점만을 가정하면서도 세계의 객관성을 확립한다. 데카르트는 《성찰(*Meditations*)》에서 외적 세계가 존재함을 증명하면서 전지적인 신의 존재를 확립함으로써 주관의 관점 밖으로 나오려고 시도하였다. 전지적인 신의 존재가 확립되면 세계의 존재는 신의(관점없는) 지각의 대상으로서 타당하게 되는 것이다. 칸트의 ‘초월론적’ 방법의 요체는 그 자아중심적 성격에 있다. 내가 물을 수 있는 모든 물음을 나는 나의 관점에서 물을 수밖에 없다. 그러므로 그 물음들은 나의 관점의 흔적을 담지 않을 수 없다. 그때 나의 관점이란 ‘가능한 경험(possible experience)’의 관점이다. 그 물음들에 대한 대답은 경험 없이도 인식하는, 사

고하는 존재의 지위로 올라감으로써 발견되는 것이 아니라 나의 경험 자체 내에서 회의적인 탐구에 대한 대답을 찾는데 있다. 초월론적 방법은 모든 철학적 물음에 대한 대답을 그것이 묻어지는 관점의 전제 속에서 찾아낸다.

원리

칸트는 모든 범주는 어떤 원리에 상응하며 그 원리의 진리성은 범주의 적용 속에 전제되어 있다고 주장한다. 원리란 범주를 ‘객관적으로 사용할 수 있도록 해 주는 규칙’이다(A 161, B 200). 이 원리들은 선험적 진리로서 두 측면을 가지고 있다. 원리들은 우리가 도대체 사고하려고 한다면 어떻게 사고하지 않을 수 없는가를 말해 주며, 동시에 객관적인 측면에서는, 세계가 이해될 수 있는 것이라면 어떠한 것이 아닐 수 없는가를 말해 준다. 이런 원리들을 통해서 범주들은 “현상에 대해서 선험적인, 따라서 자연에 대해서 선험적인 법칙들을 규정한다”(B 163). 다시 말해서 범주는 일상적, 또는 과학적 관찰의 세계에 대해서 종합적이며 선험적인 진리들을 확립해 준다. 그것들은 ‘물자체’에 대한 선험적 진리가 아니다. 즉, 우리의 지각과 무관한 세계에 대하여 어떤 지식을 주는 것이 아니다. 종합적·선험적 지식은 단지 ‘가능한 경험의 대상이 될 수 있는 것들’(B 148)에 관한 것일 뿐이다. 이 영역에 있어서 원리는 객관적이고 필연적인 진리를 표명한다. 범주는 “필연적으로 그리고 선험적으로 경험의 대상들과 관계되기 때문이고 또 그렇게 됨으로써만 경험의 대상이 사고될 수 있기 때문이다.”(A 110). ‘가능한 경험의 대상’이라는 제한귀는 칸트철학의 핵심이며, 칸트 자신도 “가능한 경험의 영역 밖에서는 어떤 종합적·선험적 원리도 있을 수 없다”(A 248, B 305)고 계속 강조하고 있

다. 우리는 언제나 칸트가 선험적 지식을 받아들이고 싶어하면서, 동시에 라이프니츠의 관점 없는 형이상학의 가능성을 부정하고 싶어한다는 것을 명심해야 한다.

나는 지금까지 실체와 인과라는 두 범주를 택하여 집중적으로 논의하였다. 칸트는 이 두 가지에 세번째 범주, 즉 공동성 또는 상호작용의 범주를 관련시키고 있다. 이 개념들은 흄의 회의론적 공박의 주목표물이었으며, 또한 라이프니츠의 형이상학에서 결정적인 역할을 하는 것들로서 실체의 개념은 라이프니츠의 형이상학에 출발점이 되며, 칸트의 인과의 범주와 관련되어 있는(A 200-1, B 246) 라이프니츠의 총족이유율은 그가 논증을 펼쳐가는 데 중요한 역할을 하고 있다.

따라서 이러한 점에서 몇 가지 개념들에 대한 칸트의 논의는 지속적이고 중대한 의의를 가진다. 그는 개념들을 객관성 문제의 핵심에 두고 있으며, 그 개념들을 분석함으로써 그것들이 물리학을 비롯한 자연과학의 형이상학적 기초임을 보여주려 한다. 그는 '경험의 유추(Analogies of Experience)'라는 절에서 그 개념들과 관련된 원리들을 도출해 내고 있는데, 여기서 바로 그는 객관적 지식의 본질에 관한 가장 혁명적인 제안 몇 가지를 하고 있다.

모든 철학적 사고를 세 가지 또는 네 가지 요소로 구분하려는 칸트의 집착은 가히 편집광적인 데가 있다. 그러나 실체와 인과에 대해서 얘기하면서 이와 관련된 세번째 근본개념이 있어야 한다는 그의 주장에는 특별한 이유가 있다. 즉 칸트는 그의 결론이 뉴턴의 세 가지 운동의 법칙과 일치하기를 바랐다. 과학적 설명은 방법적 원리들에 의존하고 있으며, 이 원리들은 과학적 탐구에 있어서 미리 전제되어 있기 때문에 과학적 탐구를 통해 증명될 수 없다. 칸트는 그러한 원리들이 과학의 기본

법칙 속에 반영되어 있으리라고 믿었고, 또 그것들을 받아들일 만한 근거를 제공하는 것이 형이상학의 과제라고 믿었다.

칸트시대의 물리과학은 보편적 인과율, 그리고 상호작용의 원리의 존재를 당연한 것으로 가정하고 있는 듯이 보였다. 이 원리들은 물질의 존재를 설명하는 게 아니라 그 원리에 따르는 물질의 변화를 설명한다고 생각되었다. 또 모든 변화에 있어서 근본량은 불변이라는 것을 보장해 줄 어떤 보존의 법칙이 필요하다고 생각되었다. 칸트는 뉴턴으로 하여금 그의 운동의 법칙을 만들어 내도록 이끌어 준 것은 바로 이러한 생각들이라 여기고, 자신의 원리들을 도출함에 있어서 ‘보편적인 자연법칙의 타당성을 오성의 법칙으로서(M 74) 확립하려 하였고, 나아가서 새로운 천문학——뉴턴의 물리학——의 모든 근본 법칙들이 잘 생각해보면 선형적으로 타당한 원리들에 의존해 있음을 알 수 있다고(M 83) 논증하였다.

뉴턴 역학을 옹호하려는 시도는 인과율에 관한 흄의 회의론에 대한 공박과 섞여 있다. 칸트는 인과관계가 필연적임을 보여주려고 하는데, 이때 필연적이라 함은 모든 대상들은 인과관계 속에 있다(원인이 없는 사건은 없다)는 의미일 뿐 아니라 인과관계 자체도 일종의 필연적 관계라는 의미이기도 한 것이었다.

칸트의 ‘유추론(Analogies)’은 너무 많은 논증들을 담고 있어서 여기서 자세히 다룰 수는 없다. 분석론의 다른 결정적인 귀결들처럼 유추론 역시 제 2판에서 전폭적으로 고쳐졌다. ‘원리들’의 실제 내용까지도 상당히 수정되고 있을 정도이다. 그러나 그 중에서 두 명제는 특별히 언급될 만한데, 그것들이 후에도 중요하게 다루어지기 때문이다. 첫째로 칸트는 변화에 대한 모든 설명은 불변의 실체를 필연적으로 요청한다고 논증하면

서, 또 이것을 과학에서 근본적으로 ‘보존의 법칙 (law of conservation)’의 타당성을 증명하는데 사용한다. 그의 논증은 데카르트 이후 과학적 방법의 성격에 대한 가장 중요한 통찰을 보여주며 분명히 근대의 ‘과학의 통일(unity of science)’이라는 원리에 한걸음 접근한 것이다. 통일과학 원리의 한 형태에 따르면 변화에 대한 모든 설명에는 단 하나의 보존법칙이 있으며, 따라서, 예컨대 에너지 같은, 그것의 변화 법칙이 전 자연을 지배하는 단 하나의 질료가 있다.

둘째로 칸트는 그의 제 2유추에서 ‘원인과 결과의 관계는 우리의 경험판단이 객관적 타당성을 가질 조건’(A 202, B 247)이라는 중요한 형이상학적 원리를 옹호한다. 우리가 세계의 객관성을 인정할 수 있는 것은 오직 우리가 세계에서 인과적 관련들을 찾아낼 수 있기 때문이다. 이것은 객관성과 지속성의 관련이 갖는 한 귀결인데, 내가 사물들의 외양 (또는 현상)을 그것의 실재와 구별할 수 있는 것은 사물들이 지속하기 때문이다. 그러나 사물들은 그것들의 시간적 단편들을 통일해 주는 인과적 연관의 매듭이 있을 때에만 지속할 수 있다. 이 책상은 그것이 존재했던 대로 존재했기 때문에 지금 존재하는 대로 존재한다. 객관성이 인과성에 의존하고 있음은 그와 비슷하게 인과성이 실체에 의존하고 있음과 들어맞는다. 즉 우리의 인과법칙이 적용될 수 있는 것은 오직 지속하는 사물을 가정하기 때문인 것이다. “인과성은 운동이라는 개념으로 이끈다. 그리고 이것은 다시 힘이라는 개념으로, 그래서 결국은 실체 개념에 이르게 된다”(A 204). 우리는 요점을 간단히 이렇게 말할 수도 있겠다: 우리는 사물들이 드러나는 바의 원인을 발견함으로써만 그것들이 실제로 어떻게 존재하는가를 알 수 있다. 그리고 우리는 지속하는 사물의 영역을 가정함으로써만 원인을

발견할 수 있다.

그러므로 독립적인 대상을 사고함은 인과성에 대한 사고를 포함하며, 인과성은 칸트의 논증대로라면 일종의 필연성이다. 따라서 세계에 대한 진리를 인식하는 것은 필연적인 것들, 즉 무엇이 존재해야만 하는가, 무엇이 존재할 수 있는가에 대해서 인식한다는 것을 뜻한다. 이런 주장은 자연에는 어떤 필연성도 없다는 경험론자들의 견해와 상충하는 것이며, 실재하는 것들에 대한 사고는 필연적인 것들, 또는 가능한 것들에 대한 파악에 관련되는 정신적 작용보다 단순한 작용들만을 포함한다는 현대의 이론들과도 모순된다.

칸트의 이런 놀라운 주장들은 모두 물리적 세계의 객관성에 대한 완전하고도 ‘풍부한’ 설명이라 할 수 있을 이론을 제시하려는 시도에서 나온 것이다. 칸트의 논증을 심각하게 따져보려는 철학자라면 누구나 객관적 세계라는 관념을 단지 경험의 나열로 ‘환원(reduce)’시키는 일이 얼마나 어려운 것인가를 알게 될 것이다. 따라서 그는 칸트가 논박했던 회의론뿐 아니라 그 회의론이 비롯된 경험론적 인식론까지도 불합리하다는 것을 깨닫게 될 것이다.

결론

원리들은 선험적으로 타당하다. 그러나 단지 ‘가능한 경험의 대상’의 경우에 있어서만 그렇다. 경험론자들은 그러한 선험적 원리들의 가능성을 부인한 데서 오류를 범하고 있다. 그러나 그들이 세계에 대한 우리 자신의 관점이 어느 정도 우리의 인식의 구성요소임을 인정한 점은 옳았다. 우리는 세계가 우리의 관점에 어떤 현상을 줄 수 있는 한에서만 우리는 세계를 선험적으로 알 수 있다. 그 관점을 넘어서서 세계를 ‘존재하는 그

대로(as it is in itself)', 어떤 가능한 경험과도 독립해서 알려는 시도는 헛된 것이다. 따라서 라이프니츠의 충족이유율을 증명하려는 모든 시도는 아무런 결실도 맺지 못했던 것이다(A 783, B 811). 따라서 그 원리가 갖고 있는 '초월론적' 동치('transcendental' equivalent)는, 칸트의 주장대로 하면 증명될 수 있다. 그때 충족이유율은 인과법칙, 즉 경험적 세계 내의 모든 사건은 인과적 연관에 매여 있다는 법칙이 된다. 이것은 선험적 진리이다. 그러나 '현상의 세계에 대해서만, 따라서 시간 속의 사건들에 대해서만 그렇다. 칸트가 이 문제에 있어서 그렇게 자신만만했음에도 불구하고 라이프니츠 계열의 많은 사람들은 자신이 충족이유율의 증명을 제시했노라고 생각했는데, 바움가르텐이 그 중 한 사람이었다. 그리고 바움가르텐의 학생 중 하나였던 에버하르트(Everhard)는 비판철학이 라이프니츠 체계의 재판에 불과하며 충족이유율은 칸트체계 내에서 필연적일 뿐 아니라 선험적으로 증명될 수 있다고 주장하기도 했다. 이것은 칸트가 대답해야 할 문제라고 느꼈던, 《비판》에 대한 극소수의 비판 중 하나였다(그리고 그 대답은 1790년에 발간된 《발견에 관하여(On a Discovery)》에 실려 있다). 칸트는 그 원리를 '감각적 직관에 관계시키지 않고는'(K 113) 증명할 수 없음을 보여주면서 순수이성이 개념을 넘어서 세계에 관한 어떤 실제적인 진리로 나아가는데 아무런 도움도 되지 못한다는 점을 강조한다. 그의 논증에 따르면 충족이유율은 인식의 대상을 인식자의 능력에 관계시켜 주고 또 경험의 조건을 결정하는 법칙들만을 선험적으로 증명해 주는 그의 '초월론적' 방법에 의해서만 확립될 수 있다.

지식을 '순수이성'에만 근거지우려 하는 라이프니츠 학파의 시도는 변증론의 주제이다. 다음에서 칸트의 비판의 개요를 살

펴보면 우리는 그가 ‘초월론적 관념론’으로 무엇을 의미했는지, 그리고 그가 왜 그것이 경험론과 합리론의 중도를 제시할 수 있다고 생각했는지를 정확히 알게 될 것이다.

4

가상의 논리

오성은 적절히 사용되기만 하면 참된 객관적 지식을 낳는다. 하지만 오성에는 가상에의 유혹도 또한 담겨 있다. 칸트가 ‘순수 이성’을 검토함으로써 진단하고 비평하려 했던 것은 바로 이런 유혹이었고, 여기에서도 그의 논증은 주관적인 측면과 객관적인 측면을 가지고 있다. 그는 한 가지 특별한 기능, 즉 이성이 부당하게 사용되는 경우를 설명하면서 그러한 기능에 의해서 지식이라고 주장되는 모든 것들을 파괴한다. 변증론(Dialectic)에서 그의 주제는 합리주의 형이상학이다. 그는 형이상학을 세 부분——영혼의 본성에 관한 합리적 심리학, 우주의 본성과 우주에 있어서 인간의 지위를 다루는 우주론, 그리고 신의 존재를 문제삼는 신학——으로 나눈다. 그리고 나서 그는 이것들 각각이 자신의 가상적인 논증 방식에 따라 나아가지만 그것은 진리로 나아가는 것이 아니라 오류를 향해 나아갈 뿐이라고 주장한다. 이런 오류에 대한 진단은 일반적인 패턴에 따라 이루어진다. 순수이성에 의해서 그것이 요구하는 바에 따라 형이

상학적 원리를 확립하려는 모든 시도는 개념들을 직관의 기능에 의해 ‘조건지워지지 않은(unconditioned)’ 방식으로 적용함으로써 경험의 한계를 넘어서고 만다. 그런데 판단이 성립하는 것은 개념과 직관의 종합을 통해서 뿐이므로 이러한 시도는 인식을 낳을 수 없다. 오히려 개념이란 그것의 ‘경험적 조건(empirical conditions)’과 유리되면 공허한 것이다. “오성의 순수한 개념들은 결코 초월론적인 사용을 허용할 수 없으며 언제나 경험적인 사용만을 허용할 뿐이다”(A 246, B 303). 동시에 개념들은 스스로 ‘무제약적’으로 적용되려는 경향을 가지고 있기 때문에 ‘순수이성’이 오성의 기능을 찬탈해서 범주가 인식의 도구에서——칸트가 ‘이념(ideas)’이라고 불렀던 바——가상의 도구로 전락하게 되는 일은 오성으로서는 불가피한 질병인 것이다.

여기서 칸트가 자신이 분석론에서 확립했다고 여긴 것이 무엇인지를 좀더 정확히 알기 위해서 초월론적 관념론을 다시 살펴볼 필요가 있겠다. 우리는 칸트의 이론에서 결정적인 애매성을 찾을 수 있는데, 그 애매성은 《제 2비판》과 《제 3비판》에서도 그대로 드러난다.

외양과 실재

칸트는 자신의 초월론적 관념론을 우리가 ‘외양’에 대해서만 선험적 지식을 가질 수 있을 뿐 ‘존재하는 그대로의 사물들(things as they are in themselves)’에 대해서나 또는 ‘물자체(things-in-themselves)’에 대해서는 그럴 수 없다는 주장이라고 설명하곤 한다. 칸트의 지지자들과 비판자들은 ‘물자체’에 대해 열띤 논쟁을 벌였다. 모제스 멘델스존(Moses Mendelssohn)은 그것이 구별된 하나의 실체여서 외양과 실재는 별개의 것이

라고 생각했다. 칸트의 학생이었던 J.S. 벡(Beck)의 영향하에 있던 다른 사람들은 ‘물자체’란 표현이 우리가 외양으로서 인식하는 바로 그 대상을 다르게 기술하는 한 가지 방법이라고 여겼다. 칸트가 벡에게 보낸 편지와 《실천이성비판》의 여러 귀절에서 보면 그는 두번째 해석을 지지하고 있는 것 같다. 칸트가 그의 주요 지지자 중 한 사람에게 보낸 편지에는 이런 말이 있다: “우리에게 주어질 수 있는 모든 대상은 두 가지로 개념화될 수 있다. 첫째는 외양으로서, 둘째는 실재로서”(C 103n). 그러나 이 문제에 대해서 그의 태도가 불분명하다는 것은 의심의 여지가 없고, 이 점이 비판철학에 결정적인 애매성을 남겨 놓고 있다.

칸트는 또한 범주들은 ‘현상(phenomena)’에는 적용될 수 있지만 ‘본체(noumena)’에는 적용될 수 없다고 말하기도 한다. 현상이란 가능한 경험의 대상을 말하며, 본체란 사고만을 통해서 인식될 수 있고 경험의 대상이라는 말이 무의미해지는 대상을 말한다. 이 두 구분을 연관시켜서, 칸트가 외양 또는 현상은 경험을 통해서 인식될 수 있으나 ‘물자체’ 또는 본체는 전혀 인식될 수 없다——사고만을 통해서서는 아무 것도 인식될 수 없기 때문에——고 믿었다고 생각하는 것은 당연하다. 예컨대 칸트는 본체라는 개념은 우리의 인식의 한계를 가리키는 뜻으로 (즉 소극적으로) 사용될 수 있을 뿐, 존재하는 사물들 자체를 가리키는 뜻으로 (즉 적극적으로) 사용될 수는 없다고 말한다. 따라서 “대상을 현상과 본체로, 그리고 세계를 감각의 세계와 오성의 세계로 나누는 구분은 적극적인 의미에서는 절대 받아들여질 수 없다”(A 255, B 311). 이렇게 볼 때 ‘물자체’는 실체를 가리키는 말이 아니라 관점을 넘어선 인식이라는 실현 불가능한 이상을 나타내는 대리용어이다.

칸트의 설명이 애매하다는 것은 ‘외양’이라는 용어에서 잘 드러나는데 ‘외양’은 어떤 때에는 관계적인 용어로, 또 어떤 때에는 비관계적인 용어로 사용된다. 칸트는 외양이 어느 때에는 무엇인가 그 실재는 우리에게 감추어져 있는 ‘어떤 것의 외양(appearances of something)’인 듯이 말하고, 또 다른 때에는 외양이 독립적인 실재로서 우리가 그 본성을 관찰하고 발견하는 무엇인 것처럼 말한다. 이 두번째 의미로 쓰일 때 ‘외양’이란 말은 물리적 대상이라는 관념과 같은 것이다. 이 경우 외양은 관찰될 수 있다. 그것은 공간 속에 위치하고 있고, 다른 외양들, 그리고 그것들을 관찰하는 존재와 인과관계를 맺는 무엇이다. 그것은 과학적 법칙의 지배를 받으며 발견의 대상이기도 하다. 그것은 드러나는 그대로 존재할 수도 있고 드러나는 바와 다른 것일 수도 있다. 그것은 제 2성질 (대상이 특별한 감각경험과의 관계하에서만 가지는 성질)도 가지며 제 1성질 (대상의 내적 구조에 속하는 성질)도 가질 수 있다(A 28-9). 간단히 말해서 외양은 물리적 대상의 모든 특성을 가진다. 어떤 외양이 무엇의 외양이라고 말하는 것은 분명히 다른 얘기이다. 왜냐하면 칸트 자신의 이론에 의하면 외양 아래에 있다고 생각되는 ‘무엇’은 ‘본체’일 수밖에 없으며 본체에 대해서는 어느 것도 유의미하게 말해질 수 없기 때문이다. 특히 본체가 어떤 외양의 원인이라거나 외양과 관계를 맺는다고 말하는 것은 무의미하거나 또는 적어도 아무 내용도 없는 말이다. 멘델스존과 G.M. 술츠(Schulze) 같은 칸트의 비판자들은 이 점을 재빨리 간파하고는 그것을 비판철학의 제일 큰 약점으로 내세웠다. 사실 칸트는 가끔 모든 대상은 어떤 ‘물자체’의 외양이라고 말하기도 한다. 그러나 이것은 그의 인식론(그의 인식론에 따르면 이것은 칸트 자신도 그 의미를 알 수 없는 말일 것이다)과

상충하기 때문에 우리는 잠시동안 물자체를 비실체라고 생각해야만 한다. 앞으로 보겠지만 칸트로 하여금 자신의 공식적인 인식론을 거부하게 할 만한 강력한 이유가 있기는 하다. 그러나 만일 우리가 이 이유를 인정해서 그것에서 결과되는 다른 이론을 받아들인다면 이 시점에서 더 이상 나아갈 수가 없는 것이다.

현상과 본체

《비판》의 초판은 초월론적 관념론에 대한 긴 설명을 담고 있다. 칸트는 제 2판에서 이 부분을 빼고 있는데, 그것은 아마 그 부분이 위에서 말한 애매성을 너무 강조하기 때문이었을 것이다. 칸트는 또한 ‘관념론 논박’이라는 절을 덧붙이고 있는데, 이 절에서 칸트는 버클리의 ‘경험적 관념론’을 반증하고 적극적으로는 객관성의 증명을 제시하려 하고 있다. 경험적 관념론은, ‘경험적’ 대상들은 지각에 불과하고 과학의 세계에는 관찰자의 경험을 넘어서 어떤 실재도 없다는 견해이다. 이 입장에 서면 모든 경험적 대상들은 그것들에 대한 우리의 지각 외에는 어떤 실재도 갖지 않는 ‘관념적(ideal)’ 실체가 된다. 이에 비해서 칸트는 초월론적 관념론은 경험론적 실재론의 한 형태라고 주장한다. 즉 초월론적 관념론에 따르면 경험적 대상들은 실재하는 것이다.

초월론적 관념론이 경험적 실재론을 함축한다는 칸트의 주장은 해석하기 어렵다. 예컨대 그는 공간과 시간은 경험적으로는 실재적인 동시에 초월론적으로는 관념적(A 28, B 44)이라고 주장한다. 이 주장은 만일 우리가 경험적 관념을 택하면 우리는 공간과 시간의 실재성을 받아들여야 하지만 우리가 초월론적 관점을 택하면 이것들은 ‘아무 것도 아니라는(nothing at

all)’ 것을 의미할 수 있다. 그러나 초월론적 관점이란 것은 칸트 자신도 인정했듯이 논란을 벗어나기 어렵다. 그것은 우리가 취할 수 없는 관점이고, 따라서 그것에 대해서 우리는 아무런 개념도 가질 수 없다. 칸트의 이론을 좀더 간단히 읽으면 이렇게 된다: 경험적 대상들은 실재적이지만 초월론적 대상은 관념적이다. 초월적 대상은 지각될 수 없으며, 공간, 시간, 인과성의 세계에 속하지 않는다. 라이프니츠의 ‘단자(monad)’가 바로 그러한 대상이며 따라서 그것은 생각하는 정신 속에 있는 관념에 불과하고 어떤 독립적 실재도 가지지 않는다. 그러나 경험적 대상이란 무엇인가? 가장 자연스럽게 떠오르는 대답은 ‘어떤 대상이든간에 경험을 통해 발견되거나 가정되는 대상’이라는 것이다. 이 대답은 칸트의 인식론과 정확히 부합하는 형이상학적 견해를 진술하고 있다. 끝까지 분석해 들어가면, 경험적 대상과 초월적 대상의 구분을 존재하는 것과 존재하지 않는 것의 구분이라고 설명하느냐 또는 인식될 수 있는 것과 그렇지 않은 것의 구분으로 설명하느냐 하는 것은 중요하지 않다. 왜냐하면 비트겐슈타인의 말을 빌리자면, ‘그에 대해서 아무 것도 말할 수 없는 그러한 것은 없는 거나 마찬가지’이기 때문이다. 그렇다면 이 구분은 다시 인식될 수 있는 현상과 인식될 수 없는 본체의 구분과 일치하는 것 같다. 본체의 개념은 경험의 한계를 그어주기 위해서만 소극적으로 사용될 수 있을 뿐이기 때문이다. 모든 본체는 초월적 대상이다. 그리고 모든 초월적 대상은, 단지 ‘예지적으로’ 이해할 수 있을 뿐이기 때문에——즉 경험을 통해서 인식할 수 없기 때문에,——본체이다. 그리하여 세 가지 구분——현상과 본체; 경험적 대상과 초월적 대상; 외양과 물자체——은 일치하는 것 같다. 이것이 바로 분석론과 변증론 사이에 다리를 놓아 주려고

칸트가 라이프니츠에 대해 길게 논의하면서 말하고 있는(특히 A 288-9, B 344-6) 바의 핵심이다. 많은 학자들은 이런 해석을 받아들이지 않는다. 그러나 내가 보기엔 우리가 이 해석을 받아들이지 않으면 칸트의 교묘한 논증을 일관되게 해석하기 어려울 듯하다.

그러므로 ‘외양’에 관한 칸트의 이론에 깔려 있는 애매함이 그의 ‘현상’ 개념에도 들어 있음을 알게 된다고 해서 놀랄 것은 없다. 이 말은 가끔은 관찰자와 독립해서 존재하는 실제로 지각 가능한 대상을 가리키는 것으로 해석되기도 하고, 또 가끔은 정신적인 ‘표상’——또는 현대적인 용어로 말하면 ‘지향적 대상’——을 가리키는 것으로 해석되기도 한다. 후자의 해석하에서 현상은 주관적인 것(드러나는 대로 존재하고 존재하는 대로 드러나는 것)으로 된다. 그것의 존재를 확립하는 일은 객관성을 보장하는 일과 전혀 무관하다. 그렇게 되면 우리가 현상에 대해서 지식을 가질 수 있다는 칸트의 입장과 그가 논박하려 하는 경험론적 관념론 사이에 아무런 유의미한 구분도 있을 수 없게 될 것이다. 라이프니츠도 우리의 ‘관점’에 경험론적 관념론자들보다 더 많은 객관성을 허용하고 있다. 왜냐하면 그는 ‘잘 확립된 현상(well-founded phenomenon)’이라는 개념을 도입하는데, 그 개념에 따르면 현상의 안정성이 존재함과 드러남의 구분을 충분히 보장해 준다. ‘현상적 세계’에 대한 라이프니츠의 접근은 확실히 칸트 자신이 인정하는 것보다도 더 큰 영향을 그에게 끼쳤다. 그러나 그는 현상세계의 객관성을 확립하는 방향으로 더 나아가길 원했던 것이다.

이 모든 것으로부터 ‘현상’, ‘외양’, ‘경험적 대상’이란 용어들의 해석으로 받아들일 만한 것은 그것들이 물리세계의 여러 사물들을 가리킨다는 해석뿐임이 분명하다. 현상에는

책상, 의자 등의 눈에 보이는 것들이 포함된다. 그것에는 또한 그 결과를 통해서만 관찰될 수 있는 것들——예컨대 원자들(A 442, B 470)과 가장 멀리 떨어진 항성들(A 496, B 524) 같은 것들——도 포함된다. 이러한 ‘이론적’ 대상들도 시공간 내에 존재한다는 사실과 범주들에 의해 부과된 질서를 갖추고 있다는 사실로부터 오는 실재성을 가진다. 또한 그것들을 인식하는 정신과 어떤 특정한 인과관계를 맺는다는 의미에서 그것들은 지각가능한 대상들이다. 그러나 그밖에는 어느 것도 인식될 수 없다. “지각 이외에는, 그리고 이 지각에서 저 지각으로의 경험적 진전 (예컨대 과학적 추론) 이외에는 실제로 어떤 것도 우리에게 주어지지 않는다”(A 493, B 521). 본체라는 관념에 대해서 말하자면 이것은 ‘어떤 대상의 개념’이 아니라 ‘우리 감성의 한계와 불가피하게 묶여 있는’ 문제이다.

무제약적인 것들

변증론에서 칸트의 의도는 ‘있는 그대로의 세계’, 즉 인식자의 관점으로부터 떼어내서 생각된 세계를 우리가 인식할 수 없음을 보여주려는 것이다. 칸트의 말을 빌리면 우리는 ‘무제약적’인 인식을 얻으려 해서는 안된다. 동시에 우리가 그러한 지식을 얻으려 하지 않을 수 없다는 것도 불가피한 것으로 보인다. 논증에 의하여 무엇인가를 확립했을 때 우리는 언제나 그 논증의 전제가 진리임을 가정한다. 그러므로 그 전제는 결론이 진리가 되는 ‘조건’을 말해 준다. 그러나 이 조건이 진리인가 하는 문제는 어떻게 해결할 것인가? 그것 역시 논증에 의해서 확립되어야 할 텐데 그러면 그것의 진리성도 결국 ‘조건적임’이 드러나게 된다. 이렇게해서 이성(추론해 가는 기능으로서의 이성)은) 어쩔 수 없이 우리로 하여금 ‘무조건적인’, 다시

말해서 ‘무제약적인’ 것, 그 진리성이 다른 어떤 근거에서 나오는 것이 아닌 궁극적인 전제를 찾도록 이끌어간다. 이러한 이성의 ‘이념’에 모든 형이상학적 가상의 근원이 들어 있다. 왜냐하면 우리가 정당하게 주장할 만한 인식은 모두 가능한 경험이라는 ‘조건’에 달려 있기 때문이다. 무제약적인 것을 인식하려는 열망은 바로 인식을 가능하게 하는 조건을 넘어서려는 열망인 것이다.

칸트의 주장에 의하면 초월하려는 노력은 불가피하다. 우리는 경험이 가능성 속에 포함되어 있는 조건들을 넘어서려 할 뿐 아니라 ‘존재하는 그대로의’ 세계, 실체와 인과성 같은 범주에 얽매어 있는 조건들로부터 해방된 세계를 인식하려고 한다. 이러한 기도들은 사실 똑같은 것인데, 그것은 분석론이 보여주듯이 두 종류의 조건들이 사실상 동일한 것이기 때문이다. 각각의 경우에 무제약적인 것을 향한 이성의 전진은 관점에 몰리지 않은 인식의 추구이다. 이성언어는 언제나 세계를, 라이프니츠가 그랬던 것처럼, 모든 관점을 벗어나서 보려고 한다.

순수 이성

칸트의 인식론에 따르면 이성언어는 최고의 인식기능으로서, 자기인식(self-knowledge)의 모든 특징을 포함하고 있다. 이성언어는 판단을 내리는 기능을 하는 오성언어에서 사용되는 것 말고도 두 가지 방식으로 정당하게 사용될 수 있는데 바로 실천적인 사용과 추론언어에서의 사용이 그것이다. 실천언어는 오성의 분야로 간주될 수는 없는데 실천언어는 판단 (판단이란 진리에 대한 또는 허위에 대한 주장을 하는 것이다)을 낳지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 실천적 사용은 정당한 것이다. 나는 무엇을 할까 사고할 수 있고, 나의 행동이 이런 사고의 결과라고 말하

는 것은 정당하다. 주어진 판단의 논리적 귀결을 이끌어내는 일을 하는 추론도 또한 정당하다. 그러나 오성과 달리 이성 그 자신의 개념을 사용하지는 않는다(전제에 들어 있지 않은 개념을 ‘보태는’ 추론은 부당하다는 사실을 상기해 볼 것).

‘가상의 논리’가 우리를 미혹하기 시작하는 것은 바로 순수 이성이 우리의 사고에 들어올 때이다. 순수이성은 그 자신의 판단을 내리려고 하면서도 개념을 사용하는 게 아니라 모든 경험적 조건이 제거된 ‘이념’을 사용한다. 가상의 논리는 ‘변증론적’이다. 즉 그것은 반드시 오류와 모순으로 끝난다. 이러한 오류의 경향은 우연한 것이 아니고 본질적인 것이다. 이성이 ‘이념’을 통하여 세계를 인식하는 일에 착수할 때 오류를 피할 길은 없다. 이 오류는 우리가 인식 가능한 경험의 영역을 넘어서 ‘무제약적’인 세계에로의 여행을 시작하는 순간 이미 저질러지고 있는 것이다. 동시에 우리가 초월론적인 것들에로의 이러한 헛된 여행을 하려는 유혹도 피할 길 없다. 우리가 세계에 대해서 어떤 관점을 가지고 있다는 것 자체가 모든 관점에서 해방된 세계라는 ‘관념’을 만들어 내며, 따라서 우리는 언제나 “오성의 조건적 인식을 위해서 무조건적인 것을 찾아내어서 그것의 통일을 완성하려고 노력하는 것이다”(A 307, B 364).

순수이성과 형이상학

나는 이미 칸트가 형이상학의 문제들을 세 가지로 구분했다는 것을 말한 바 있다. ‘초월론적 심리학(transcendental psychology)’에서 이성은 영혼에 대한 이론을 생성해낸다. 합리적 우주론에서 이성은 세계를 ‘무제약적 전체’로서 설명하려 한다. 신학에서 이성은 초월적 세계를 주재하는 완전한 존재자라는 관념을 만들어낸다. 칸트는 교묘한 술수를 써서 이 구

분을 전통적 견해와 화해시켜서 “형이상학은 신, 자유, 불변성이라는 세 관념만을 고유의 탐구대상으로 삼는다”(B 395 n)고 주장한다. 자유의 관념은 우주론에 귀속되는데 왜냐하면 이 관념으로부터 발생하는 모든 형이상학적 문제는 자연세계 내에 존재하면서 동시에 그 세계 밖에도 존재하는 무엇——즉 도덕적 행위자——이 있다는 신념에서 비롯된 것이기 때문이다. 이것은 칸트가 제시한 여러 주장들 가운데서도 가장 중요한 것에 속한다. 그러나 이에 대한 논의는 다음 장으로 미루자.

우주론

우주론에서의 가상을 ‘이율배반(antinomy)’이라고 부른다. 이율배반이란, 같은 전제로부터 어떤 명제와 그것의 부정명제가 둘 다 증명되는 특이한 형태의 오류를 일컫는다. 칸트에 따르면 이율배반은 진짜 모순은 아니다. 이율배반을 성립시키는 두 명제가 모두 허위인 것은 그것들이 잘못된 가정에 근거하고 있기 때문이라는 점에 주목해 보면 이것은 분명해진다. 그는 이러한 종류의 대립을 변증론적이라고 부르며 모순적인 것들의 대립은 분석론적이라고 부른다(A 504, B 532). 그는 어떻게 해서 한 명제와 그것의 부정이 둘 다 거짓일 수 있는가를 매우 힘들여서 여러 가지로 설명한다. 우리가 이 골치아픈 논리의 문제에 매달려 있을 필요는 없을 것 같다. 칸트의 요점은 이율배반의 양편을 증명해내는데 똑같은 잘못된 가정이 있어야 한다는 것이다. 그의 ‘비판’의 목적은 이 잘못된 가정을 발본색원하여 그것이 이성의 ‘이념’들을 적용한 결과에서 비롯된 것임을 보여주는 것이다. 우주론에서 우리가 가지고 있는 가정은 세계가 ‘무제약적인 전체(unconditioned totality)’라는 생각이다. 이 가정은 ‘가능한 경험’의 관점을 초월해서, 세계 밖에서 모

든 자연을 하나의 전체로 보려고 할 때에만 가질 수 있는 생각이다. 이런 관념의 가상적 성격은 그러한 초월론적 관점을 전체로 해서 ‘변증론적’인 모순이 도출된다는 사실에서 드러난다.

예컨대, 내가 시·공간 속에 위치하고 있는 자연세계 전체라는 관념을 가진다고 하자. 이때 내가 이 관념을 판단에 적용하려면, 나는 경험의 모든 대상 전체를 파악하기 위해서 나의 경험적 시야를 넘어서야만 한다. 나는 자연세계 전체를 그 안에서 내가 가지는 특별한 관점과 관계없이 그려내려고 해야 한다. 만일 그렇게 할 수 있다면 나는 이렇게 물을 수 있을 것이다. 이 전체는 시공 속에서 제한되어 있는가 아니면 무한한가? 이것은 한계를 가지는가 그렇지 않은가? 나는 두 가지 결론 모두를 증명할 수 있음을 알게 된다. 예컨대 나는 세계가 시간에 있어서 시작을 가져야만 한다는 것을 증명할 수 있다(그렇지 않다면 이미 무한한 계열의 사건이 지나갔을 터인데, 이때 ‘완성된 무한(completed infinity)’이란 터무니없는 관념이라고 칸트는 논한다). 마찬가지로 나는 세계가 시간에 있어서 시작을 가질 수 없다는 것도 증명할 수 있다(만일 세계가 시작을 가지고 있다면 왜 세계가 하필 그때에 시작했는가 하는데 대해 이유가 있어야 한다. 세계가 어느 시점에 시작되었다는 것은 그 특정한 시간 자체가——그 시간을 점하고 있는 사건과 무관하게——인과적 성질 또는 인과적 능력을 가지고 있다는 것을 의미하는데, 이것 역시 엉터리 없는 생각이다).

전체로서의 세계의 존재에 대하여 어떤 설명이 가능하다는 가정으로부터도 이와 비슷한 모순이 나올 수 있다. 그런 가정으로부터 나는 세계가 인과적으로 볼 때 독립적이라는 것을, 즉 모든 순간을 그 앞의 순간과 인과적으로 연결해 주는 무한

한 인과의 연쇄로 이루어져 있다는 것을 증명할 수 있다. 이 인과의 계열에서 시작이라는 관념——‘제 1원인’이라는 관념——은 자동적으로 “그 시작의 원인은 무엇인가?” 하는 문제를 제기하므로 잘못된 관념이다. 그 문제에 대해서는 어떤 대답도 일관되게 주어질 수 없기 때문이다. 나는 또한 세계가 인과적으로 볼 때 의존적이라는 것을, 즉 세계의 존재가 스스로의 원인이 되는 어떤 존재(*causa sui*)로부터 오는 것이라고 증명할 수도 있다. 만일 그러한 존재가 없다면 자연의 계열에서 어떤 원인도 그 결과의 존재를 설명할 수 없을 것이기 때문이다. 그 경우 자연 내에 있는 어떤 것도 설명될 수 없을 것이고, 도대체 왜 어떤 것이 존재해야만 하는가에 대한 어떤 대답도 불가능할 것이다.

그러한 이율배반은 경험의 관점을 넘어서서 사물들 전체가 (따라서 ‘존재하는 그대로의’ 세계가) 조망될 수 있는 절대적인 위치에도 이르려고 시도한 결과로 나타난다. 만일 우리가 자연을 물자체로 생각한다면——즉, 만일 우리가 자연이라는 개념에서 그것이 관찰되는 어떤 가능한 경험이라는 준거를 제거한다면——이율배반의 증명은 정당한 것이다. 그러나 “그러한 증명에서 유래하는 갈등은 이 가정에 오류가 있음을 보여주며 따라서 우리는 사물의 참된 구조, 감각의 대상으로서의 성격을 발견하게 된다”(A 507, B 537). ‘절대적 총제(*absolute totality*)’라는 관념은 단지 ‘물자체’에만 적용되며(A 506, B 534) 따라서 인식가능한 어떤 것에도 적용되지 않는다. 예컨대 인과의 개념을 우리는 경험적 대상의 영역 내에서만 그 대상들의 관계를 가리키기 위해서 적용할 수 있다. 이 개념이 경험적 대상의 영역을 넘어서 전체로서의 세계에 적용되면 공허해진다. 그때 이 개념은 그 적용을 정당화해 주는 경험적 조건을

넘어서서 적용된 셈이며, 따라서 불가피하게 모순에 이르게 되는 것이다.

그럼에도 불구하고 이러한 이율배반들은 발견되자마자 버릴 수 있는 오류들처럼 간단히 처리될 수는 없다고 칸트는 논한다. 이율배반을 일으키는 전체라는 가정은 과학에서 매우 중요하게 취급되는 것들의 원인이기도 하며 동시에 그것들의 결과이기도 하다. 우리가 우주의 기원에 대해서 ‘대폭발설(big bang hypothesis)’을 받아들인다고 하자. 이 가설에 의해 세계가 어떻게 시작되었는가 하는 문제의 답이 주어졌다고 생각하는 사람은 생각이 짧은 사람들일 터이다. 왜냐하면 그 폭발의 원인은 무엇인가 하는 의문이 바로 떠오르기 때문이다. 이 의문에 대한 대답은 이미 무엇이 존재하고 있었다는 가정하에서만 주어질 수 있다. 기원에 대한 탐구는 우리를 과거로 끝없이 몰고 간다. 그러나 그것은 불만스럽거나——우주론은 세계의 존재를 설명하지 않는다고 생각하는 경우——또는 자기 원인적 존재자를 상정함으로써 끝을 맺게 된다. 이 경우 우리는 과학적 의문은 대답되지 않은 채로 남겨 두고 신학에서 도파처를 찾게 된다. 과학 자체는 언제나 우리를 자연의 한계에까지 밀어 부침으로써 우리를 이율배반으로 몰고 간다. 그러나 내가 한계를 넘어설 수 없다면 어떻게 그 한계를 알 수 있단 말인가?

칸트는 이율배반의 정교한 진단작업에 착수해서, 이율배반의 양편은 언제나 합리론과 경험론에 각각 들어맞는다고 주장하고는 이것을 기회로 그 철학자들의 여러 오류들을 들추어낸다. 이 부분의 논의는 엄청나게 복잡하고 또 그의 《제 1비판》에서 어느 부분보다도 많은 주석을 낳게 하였다. 칸트는 체계적인 것을 워낙 좋아해서 그가 체계적으로 맞추어 놓은 여러 논증들은 중요성에 있어서도 천차만별일 뿐 아니라, 그 중에는 뛰어

난 논증도 있고 매우 빈약한 논증도 섞여 있다. 그러나 이렇게 뒤섞여 있는 논증들 뒤에는 철학자의 펜에서 나온 것 중에서 가장 예리한 과학 방법론이 숨어 있다. 헤겔과 아인슈타인 같은 여러 층의 사람들이 칸트의 논의를 읽고 영감을 얻었으며 칸트가 파헤쳐 놓은 문제에 당혹해 하지 않은 사람은 거의 없다. 나는 어떻게 세계를 전체로서 볼 수 있는가? 만일 내가 그럴 수 없다면 도대체 (세계에 대한) 설명이 어떻게 가능한가? 만일 내가 모든 것의 존재를 설명할 수 없다면, 어떻게 그 중 어느 것의 존재를 설명할 수 있는가? 만일 내가 언제나 나의 관점 안에 묶여 있다면 나는 어떻게 자연의 신비를 뚫고 들어갈 수 있는가?

신학

내가 앞에서 논의한 것은 칸트의 첫째와 네째 이율배반이다. 네째의 이율배반은 우리를 신학으로 인도하는데, 여기서 우리는 자기원인적 존재자라는 관념은 공허한 것이며 이 관념이 판단에 적용될 때에는 모순을 낳을 뿐이라는 칸트의 주장을 보게 된다. ‘이성의 이념(The Ideal of Reason)’이라는 장에서 칸트는 신의 존재에 대한 전통적인 논증들을 개관하면서 이 논증들을 분류하는데 이 분류는 이제 유명한 것이 되어 있다. 그는 신의 존재를 입증하려는 논증은 세 가지밖에 있을 수 없다고 말한다. ‘우주론적(cosmological)’ 논증과 ‘존재론적(ontological)’ 논증과 ‘자연-신학적(physico-theological)’ 논증이 그것이다. 첫째 논증은 세계에 어떤 우연적인 사실이 있다는 것과 “왜 그것이 그러한가?” 하는 질문으로부터 어떤 필연적인 존재자가 있음을 요구하는 모든 종류의 논증들을 포괄한다. 위에서 논한 바 있는 ‘제 1원인’ 논증——인과의 계열이 어떤 자기원인적

존재자에서 시작될 때에만 우연적인 사실들이 궁극적으로 설명될 수 있다는 논증——도 우주론적 논증의 한 종류이다. 우연적 진리인 전제(거짓일 수 있기 때문에 의심받을 수 있는 전제를 말한다)들에 의존하지 않기 위해서 신의 개념으로부터 신의 존재를 증명하려고 시도하는 모든 논증들은 존재론적 논증에 속한다. ‘설계(design)’로부터의 논증, 즉 자연에 어떤 좋은 것이 있다는 전제로부터 유추를 통하여 그 원인의 완전성을 주장하는 논증들은 모두 자연-신학적 논증에 속한다.

칸트는 설계로부터의 논증에 대하여 “그 논증에 대하여 우리는 언제나 경의를 표해 마땅하다. 그것은 가장 오래된, 가장 분명한 논증으로서 인간의 이성에 가장 큰 공명을 불러일으킨다. 그것은 자연 연구에 활기를 불어넣어 주고, 자연 연구로부터 자신의 존재를 확인하며, 그럼으로써 늘 새로운 힘을 얻는다”(A 623, B 651)고 말한다. 《제 3비판》에서 그는 이 논증이 왜 그에게 그토록 호소력 있었는지 자세히 설명한다. 칸트는 결코 무신론자가 아니었다. 그리고 그는 흄의 유작인 《자연 종교에 관한 대화(Dialogues on Natural Religion)》를 읽고 매우 걱정스러워하였는데, 그 책은 《비판》의 출판이 준비되고 있는 동안 독일어 역본이 나왔던 것이다. 칸트에게는 흄의 동기에 대하여 궁금해 할 시간은 있었으나 그의 논증을 고찰해 볼 시간은 없었다(A 745, B 773). 흄은 칸트 자신의 이성 신학에 대한 비판을 예견하고 있었다. 흄은 특히 설계로부터의 논증을 물리치려 하고 있는데, 그에 따르면 그 논증은 아무 것도 증명하지 못하거나 (왜냐하면 자연의 완전성과 인공품의 완전성 간에 진짜 유추는 성립할 수 없기 때문에) 또는 기껏해야 창조된 세계만 큼밖에는 완전하지 않은 존재를 증명할 뿐이기 때문이다. 칸트도 역시 설계로부터의 논증이 불만스럽다고 생각하였다. 그러

나 그는 그 논증이 부당하다고 여겼지만 동시에 그것이 진실한 어떤 예감의 표현이라고 느꼈다. 그래서 그는 그 논증에, 《제 1비판》의 관점에서가 아니라 《제 3비판》의 관점에서 완전히 새로운 설명을 주려고 하였다.

논리적인 증명으로 본다면 설계로부터의 논증은 결코 우주론적 논증보다 강력하지 못하며 오히려 전자가 후자에 의존하고 있다(A 630, B 658). 왜냐하면 설계로부터의 논증이 시작되는 것은 바로 궁극적 설명이 가능하다는 가정하에서 뿐이기 때문이다. 그러한 가정은 우주론적 증명이 타당하지 않다면 아무런 무게도 갖지 못한다. 초월론적이고 필연적인 존재를 상정하기 위해서 우리는 자연 밖으로 나갈 수 있음을 보여야만 한다. 그러나 무엇이 우리에게 그러한 존재를 상정할 자격을 주는가? 칸트에 따르면 존재론적 논증만이 그 문제에 답할 수 있다. 우리가 “어떻게 무엇이 자기 자신의 원인일 수 있는가”, 또는 “어떻게 무엇이 필연적으로 존재할 수 있는가” 하는 물음을 제기한다면 그 대답은 그것의 개념에서 찾지 않으면 안된다. 신적인 존재의 개념이 그의 존재를 설명하지 않으면 안된다. 이것은 신의 존재가 신의 개념에서 나올 때에만 진리일 수 있다. 어떤 개념이 무엇인가를 설명할 수 있다면 그것은 논리적 관계에 의한 설명일 뿐이기 때문이다. 그래서 결국 세 가지 논증은 모두 존재론적 논증 하나로 귀착된다.

전통적 형태의 존재론적 논증은 신의 존재뿐 아니라 신의 완전성까지도 증명한다. 다른 어떤 논증도 신의 절대적 완전성을 증명할 수 있을 것 같지 않다. 그래서 다시 한 번 다른 논증은 종교적 감정에 지적인 근거를 준다는 점에 있어서 존재론적 논증에 의존하고 있다. 존재론적 논증은 이렇게 전개된다. 신은 완전한 존재이다. 신이 완전하다고 할 때 우리는 신에게 도덕

적 선, 힘, 자유 등을 귀속시켜야 한다. 그러나 또한 우리는 존재도 또한 이에 포함시키지 않을 수 없다. 왜냐하면 ‘존재하는 X’의 개념이 ‘X’의 개념보다 더 완전하기 때문이다. 즉 존재를 빼어버리면 완전성을 잃게 된다. 따라서 완전한 것은 존재하지 않을 수 없다. 그러므로 완전한 존재로서의 신이라는 관념으로부터 신이 존재한다는 결론이 나온다.

이 논증에 대한 칸트의 논박은 현대 논리학의 원리, 존재란 술어가 아니라는 원리——(내가, 존이 존재하고 대머리이고 굴을 먹는다고 말할 때, 나는 존에 대해 세 가지 속성을 말한 것이 아니라 두 가지 속성을 말한 것이다)——를 예전하고 있어서 유명하다. 라이프니츠는 우연성에 관해 논의하면서 존재는 보통의 술어들과 매우 다르다는 것을 깨닫고 있었다. 그럼에도 불구하고 그는 존재론적 논증을 받아들였고, 자신의 철학을 그 논리적 귀결까지 밀고 가지 못하였다. X가 존재한다고 말하는 것은 그 개념이 예를 가지고 있다고 말하는 것이다. 사실 어떤 사물의 개념 속에 존재를 끌어들이면 이미 오류(칸트는 ‘모순’이라고 말하기까지 한다)에서 벗어날 수 없다(A 597, B 625). 그 경우 그 사물이 존재한다고 주장하는 것이 하나만 나한 말이 되어버리기 때문이다. 그 주장은 개념에서 실재로 나아가지 못한다. 따라서 그것은 어느 것의 존재도 긍정하지 못한다. 존재론적 논증은 존재가 완전성 속에 고려되어야 한다고 말한다. 그러나 존재는 속성이 아니므로 완전성과 무관하다. 만일 이 논증이 타당하다면 신이 존재한다는 판단은 분석적 진리를 말하는 셈이라고 칸트는 생각한다. 그러나 존재가 속성이 아니라는 이론은 모든 존재 명제는 종합적이라는 것을 함축한다(A 598, B 626).

이성의 이념의 규제적 사용

‘가상의 논리’를 일축한 후 칸트는 계속해서 그래도 이성의 이념이 정당하게 사용될 수 있다는 것을, 지적인 노고를 끝낸 저자에게 알맞은 느슨한 만연체로 길게 논의한다. 무제약적 전체 또는 필연적으로 존재하는 완전한 창조자 따위의 관념들이 ‘구성적(constitutive)’ 역할, 즉 실체에 대한 기술로서의 역할을 떠맡고 나설 때에는 가상을 낳는다. 오히려 그 관념들이 맡을 올바른 역할은 ‘규제적 원리(regulative principle)’(A 644, B 672)로서의 역할이다. 만일 이 관념들을 실재에 들어맞는 것처럼 생각하면 우리는 참된 가설을 얻을 수 있다. 예컨대 질서와 전체의 관념은 한층 더 넓고 단순한 법칙을 제시할 수 있도록 해 줌으로써 경험적 세계를 좀더 이해할 수 있게 만들어 준다. 이러한 ‘이념의 규제적 사용’은 경험의 입장 내에서의 사용이다. 구성적 사용은 이 입장을 넘어서서 이성의 가상적 영역으로 들어가려 한다. 모순은 그 이념들 자체에서 나오는 것은 아니다(그 이념들 자체는 모순적인 것이 아니라 단지 공허할 뿐이다). 모순은 잘못된 사용에서 오는 것이다.

따라서 “최고의 존재자라는 이념은 우리로 하여금 세계 내의 모든 연관을 그것이 마치 보편적, 필연적인 원인으로부터 나온 것처럼 간주할 수 있게 만들어 주는 규제적 원리(regulative principle) 바로 그것이다”(A 619, B 647). 이렇게 생각하면 이 이념은 가상의 원천이 아니라 인식의 원천이다. 그것이 인도해 주는 인식은 가능한 경험의 조건에 의해 규정되어야 한다. 즉 그 인식은 범주에 들어맞아야 하며 그 정당한 한계를 넘어서 초월적인 영역으로 들어가서는 안된다. 그러한 이념은 “우리에게 대상이 어떤 성질을 가지고 있는가를 보여주는 것이 아니라 우리가 그것이 인도해 주는 바에 따라서 경험적 대상의 성질과

그 관계를 어떻게 탐구할 것인가를 가르쳐 준다”(A 671, B 699). 그러므로 이성(이성)은 형이상학의 가상을 팔아서 경험과학의 실재를 삼음으로써 허황된 사변에서 경험세계로 되돌아온다.

영혼

영혼에 관한 칸트의 논의, 그리고 그 논의의 출발점을 이루는 ‘자아’ 개념에 관한 칸트의 논의는 칸트철학 중에서도 가장 미묘한 부분에 속한다. 이에 대한 설명은 두 개의 복잡한 논증으로 이루어져 있는데, 첫째 것은 그가 합리론자들의 영혼에 관한 원리를 공격하고 있는 변증론의 시작 부분에, 그리고 둘째 것은 제 3이율배반과 도덕의 본성을 설명하고 있는 《실천이성비판》에 포함되어 있다.

영혼에 관한 합리론적 이론을 다루고 있는 ‘순수이성의 논파(Paralogism of Pure Reason)’는 재판에서 대폭 수정되었는데, 그것은 아마 비판철학 중에서 이 부분이 초월론적 연역론의 다면적 논증의 일부를 이루고 있는데다가, 이미 말한 대로 칸트 자신이 초월론적 연역론의 논증을 매우 불만스러워하고 있었기 때문이었을 것이다. 분석론에서 칸트의 논증은 자의식이라는 특이한 실재를 인정하는 데서 시작되었다. 나는 나의 정신상태에 대해서 특권적인 인식을 누리고 있다. 그리고 이것은 오성의 ‘원초적인’ 또는 ‘초월론적인’ 작용이다. 합리론자들은 이 특권적 인식으로부터 대상에 관한 구체적인 이론을 연역해 내려고 하였다. 그들은 자기인식(self-awareness)의 직접성 때문에 자아는 의식의 참된 대상이어야만 한다고 생각하였다. 자기인식 행위에 있어서 인식대상으로서의 나는 인식주체로서의 나와 일치한다. 나는 다른 모든 것을 의심하면서도 이 자기인식은 주장할 수 있다. 더구나 나는 필연적으로 나의 통일성을 인식

한다. 나는 시간 속에서 나의 연속성을 직관적으로 감지하는데, 이것은 나의 신체를 관찰한다거나 다른 어떤 외적 근원으로부터는 도출될 수 없는 것이다. 그러므로 나는 오직 자기 인식만을 근거로 해서 나 자신이 실체적이고, 불가분적이며, 지속적이고, 또 어쩌면 불멸적이라는 것을 인식한다. 이것이 데카르트의 논증이라고 칸트는 생각하였다. 이러한 의식에 관한 데카르트적 견해가 특별히 기이한 것은 아니다. 이성의 모든 가상과 마찬가지로 이 견해도 우리가 우리 앞에 있는 자료를 숙고하기 시작하자마자 빠져들게 되는 가상의 하나이다. 모든 이성적인 존재는 자기인식의 특이한 직접성과 확실성이 그 내용을 보장해 준다고 생각하려는 유혹에서 벗어날 수 없다. 모든 것을 의심하는 중에도 나는 바로 나인 이것을 인식하고 있는 것 같다. 또 나 자신에 대한 이러한 직접적인 인지가 영혼이 비물질적인 존재라는 믿음에 근거를 준다고 이성인 나를 설득한다.

이러한 추론은 통각의 순전히 형식적인 통일성에서 출발하여 영혼에 관하여 실제적인 통일성을 긍정하는 데로 나아가고 있으므로 잘못된 추론이다. “범주의 근거에 놓여 있는 의식의 통일성은... 대상으로서의 주관이 직관으로 오해되고 실체의 범주가 여기에 적용되는 것이다”(B 421). 통각의 초월론적 통일성이 나의 현재의 의식에 어떤 통일성이 있음을 확인해 주기는 하지만 통일성을 가지고 있는 그것이 어떤 종류의 것인지에 대해서는 아무 것도 말해 주지 않는다. 그것은 내가 속성이나 ‘우연적 성질’과 대립되는 것으로서의 실체 (즉 독립적으로 존재하는 대상)라고 말해 주지 않는다. “실체로서이거나 우연한 성질로서이거나 내가 존재하는 방식을 단순한 자의식만으로는 결코 결정할 수 없다”(B 420). 내가 실체라는 것을 알 수 없

다면 하물며 내가 불가분적이라거나 불멸이라는 것을 알 수는 더욱 없는 것이다. 의식의 통일성은 경험세계 내에 ‘나’라는 말을 적용할 무엇인가가 있다는 것도 보장해 주지 않는다. 통각의 초월론적 통일이라는 관념으로 요약되는 자의식의 특징적 성격은 단지 세계에 대한 한 ‘관점’을 보여줄 뿐이다. 여기서 기술되는 ‘나’는 세계의 일부가 아니라 세계에 대한 관점(세계가 드러나는 방식)이다. “왜냐하면 우리가 자아를 어떤 술어에도 의하지 않고 인식하는 한에 있어서 볼 때, 자아는 개념이 아니라 내적 감각의 대상을 가리키는 명칭일 뿐이다”(M 98). 따라서 자기인식의 특징을 연구하는 일은 세계 내의 어떤 항목을 연구하는 것이 아니다. 그것은 오히려 경험적 지식의 한계점을 탐구하는 것이다. “범주의 주체는 범주를 사고함으로써 범주의 대상으로서의 자신의 개념을 얻을 수 없다”(B 422). 내가 ‘나’를 의식의 대상으로 만드는 일은 나 자신의 시야의 한계를 관찰하는 일만큼이나 불가능하다. ‘나’는 나의 관점의 표현이지 그 안의 어떤 항목을 가리키는 것이 아니다.

칸트가 이끌어낸 결론은 이렇게 말할 수 있겠다. ‘초월론적 심리학’(통각의 초월론적 통일)과 그 결론(영혼의 실체성) 사이에는 간격이 있다. 전자는 세계에 대한 하나의 관점을 기술하고 있지만 후자는 세계 내의 한 항목을 기술하고 있기 때문에 이성이 우리를 전자에서 후자로 타당하게 이끌어간다는 것은 불가능하다. 그것이 옳건 그르건 칸트의 생각은 쇼펜하우어에서 훗설, 하이데거, 비트겐슈타인에 이르기까지 자아에 대한 훗날의 철학에 머리돌이 되었다.

가끔 칸트는 자기인식의 ‘나’가 초월적 대상을 가리킨다고 말하는 것처럼 보이기도 한다. ‘나’가 경험세계의 일부가 아니라는 것이 증명된 이상 그것은 경험 너머에 놓여 있는 물자체

의 세계를 가리키는 것이라고 볼 만한 근거가 칸트철학에 담겨 있다고 생각될 만도 하다. 그러나 이것은 그의 논증으로부터의 정당한 결론이 아니다. 반대로 그것은 그가 폭로하려 했던 오류가 또 한 번 기묘하게 반복된 것일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 칸트는 이런 결론을 용납하려 했던 것 같다. 그것은 그가 그런 결론 없이는 도덕이 불가능하다고 생각했기 때문이었다. 칸트는 영혼에 관한 적극적인 원리를 세우려 하였는데, 그것을 순수이성을 통해서가 아니라 실천이성을 통해서 하려고 하였다 (B 430-1). 그러므로 이 원리를 이해하기 위해서 우리는 이성적 행위자의 도덕생활에 대한 그의 설명을 살펴보지 않으면 안 된다.

빈

면

-

5

정언명법

도덕에 관한 칸트의 견해는 그의 주저인 《실천이성비판(Critique of Practical Reason)》보다 그것의 뛰어난 요약인 《도덕형이상학의 기초(Foundations of the Metaphysic of Morals)》로 먼저 나타났다. 이 두 저술은 ‘실천이성’을 다루고 있다. 칸트는 일부러 이 표현을 사용해서 이론적 인식과 실천적 인식 사이의 고대적 구분을 부활시키고 있다. 모든 이성적 존재는 진리를 인식하는 것과 그것에 대해서 무엇을 할지를 인식하는 것 사이의 차이를 깨닫고 있다. 판단과 결단은 각각 이성에 근거하고 있고 이성을 통해서 개선되는 것이지만 오직 판단만이 진리일 수도 있고 거짓일 수도 있다. 그러므로 진리가 아니라 다른 어떤 것을 목적으로 하는 이성의 기능엔 어떤 용법이 있어야만 한다. 그 다른 어떤 것이란 무엇인가? 아리스토텔레스는 행복이라고 했지만 칸트는 의무라고 말한다. 도덕에 대한 칸트의 뛰어난 견해가 표현되는 것은 의무라는 관념을 분석함으로써 이다.

우리가 판단의 객관성을 확립하고, 발견의 과정 밑에 깔려 있는 과학적 원리에 대한 필연적인 형이상학적 근거를 주었다고 하자. 그러면 이론적인 인식이 아닌 실천적인 인식에 의해 제기되는 또다른 객관성의 문제가 남아 있다. 우리가 무엇을 할 것인가를 객관적으로 인식할 수 있는가 아니면 단지 우리를 인도하는 자신의 주관적인 경향에 의존할 수밖에 없는가? 칸트는 바로 이 문제에 달려들었고, 그 결과 일반적인 도덕적 직관에 대하여 누구보다도 형이상학적이고 추상적인 근거를 마련하였다.

자유의 이율배반

칸트 윤리학의 출발점은 자유라는 개념이다. 그의 유명한 격률에 따르자면 “당위는 가능성을 함축한다.” 옳은 행위는 언제나 가능하지 않으면 안된다. 내가 언제나 그 행위를 할 만큼 자유롭지 않으면 안된다. 도덕적 행위자는 “자신이 그 일을 해야 한다는 것을 알기 때문에, 그리고 자신이 자유롭다는 것과 도덕률이 없었다면 결코 그 사실을 인식할 수 없었다는 것을 알기 때문에, 어떤 일을 할 수 있다고 판단한다”(P 165). 다른 말로 하면 도덕의 실천은 우리에게 자유의 관념을 강요한다. 그러나 그는 논증하기를, 이 관념은 이론적으로 보면 모순을 품고 있다. 그는 이 모순을 《제 1비판》의 세번째 이율배반에서 보여준다.

자연의 질서 속에서 일어나는 모든 변화는 원인을 갖는다. 이것은 분석론에서 확립된 사실이며, 여기에 “예외란 없다”(A 536, B 564). 만일 그렇다면 자연의 모든 사건은 피할 수 없는 필연성의 고리에 묶여 있다. 동시에 나는 나 자신이 내 행위의 주인(originator)으로서 아무런 외적인 제한의 영향 없이도 그

행위를 일으킨다고 생각한다. 만일 내 행위가 자연의 일부라면 이것은 자연의 모든 사건이 인과적 필연성에 의해 묶여 있다는 견해와 모순된다. 만일 그것이 자연의 일부가 아니라면 그것은 인과적 연쇄의 영역 밖에 있을 것이고 나의 의지는 자연세계 내의 어떤 것도 일으킬 수 없다.

만일 내가 정말로 자유롭다면 여기엔 모순이 있을 뿐이다. 칸트는 가끔 내가 나 자신을 자유롭다고 생각하지 않을 수 없다고 주장하는데 그친다. 행위자가 자기가 한 행위의 주인이라는 것은 세계 내의 모든 행위의——따라서 모든 숙고된 결단의——전제이다. 그리고 칸트는 우리가 이 생각을 포기하면 자신을 행위자라고 말하는 것은 무의미해진다고 생각한다. 세계를 필연성의 연쇄에 묶여 있는 것으로 보는 이성의 관점 자체는 또한 세계가 자유를 포함하는 것으로 본다. 가끔 칸트는 여기서 더 나아가서 실천이성의 ‘우위(primacy)’를 주장하기도 하는데, 그 의미는 모든 사고는 자유의 활동이기 때문에 만일 실천이성이 불가능하다면 우리는 일관되게 사고할 수 없을 거라는 뜻이다. 그 경우 내가 자유롭다는 것은 어느 것보다도 확실하다(이런 논증은 쾰르트르의 저술에서 좀더 수사학적인 형태로 나타나는데 도덕생활에 대한 그의 실존주의적 원리는 칸트에 힘입은 바 크다). 만일 이것이 사실이라면 물론 자유의 이율배반은 더욱 첨예화한다. 우리는 실천이성에 의해서 우리가 자유롭다는 것을 받아들여야 하며, 오성에 의해서 그것을 거부해야 한다.

칸트는 이 이율배반에 대한 해결방안이 틀림없이 있으리라고 생각했다. 실천적인 영역에서는 이성의 사용이 정당하기 때문이다. 내가 무엇인가를 말해 주는 것은 사실 실천이성이다. 순수이성이 가상의 논리를 통하여 자기 모순을 낳는다는 사실이

실천이성을 묶어 놓아서 안된다. 오히려 실천이성을 통해서 이율배반이 해결되어야 한다. 순수이성은 세계를 설명함에 있어서, 말하자면 ‘빈 곳(vacant place)’을 남겨 놓는데, 바로 그 곳에 도덕적 행위자가 있어야 한다. “이 빈 곳은 실천이성에 의해서 예지적 세계의 인과법칙, 즉 도덕률로 채워진다”(P 195). 이 새로운 ‘인과법칙’은 ‘초월론적 자유’라고 불리우며, 도덕적 행위자의 조건을 정의한다. 원인과 결과의 법칙은 단지 자연의 영역 (즉, 경험적 영역) 내에서만 작용한다. 그러나 자유는 자연에 속하는 게 아니고 인과성 같은 범주가 적용될 수 없는 ‘예지적’, 즉 초월론적 영역에 속한다. 나는 ‘외양’들 중의 하나로서는 자연세계에 속한다. 그러나 인과성이 아닌 실천이성의 법칙에 예속된 ‘물자체’로서도 존재한다. 내가 두 개의 것이라는 게 아니다. 나는 대조적인 두 면을 가진 하나이다. 그러므로 “현상으로서의 사물 (감각세계에 속하는)이 어떤 법칙의 지배를 받지만 물자체로서의 바로 그 사물이 그 법칙과 무관하다고 말해도 조금도 모순이 없다. 더구나 도덕적 행위자는 언제나 자기 자신을 이런 두 가지 방식으로 생각해야만 한다”(F 112). 결국 자유는 경험세계 내에서는 적용될 수 없는 초월론적 ‘이념’이다. 그리고 우리가 자신이 자유롭다는 것을 인식할 때 우리는 우리가 자연의 일부이면서 동시에 초월론적 세계의 일원임을 인식한다.

초월론적 자아

초월론적 자유의 원리는 우리에게 곤혹스럽기도 하고 호소력도 있는 이론이다. 이 원리의 호소력은 그것이 초월론적인 것에로의 접근을 약속해 준다는 데 있으며, 그것의 곤혹스러움은 칸트가 이전에 그러한 접근은 불가능하다고 논증했던 사실에

기인한다. 칸트 자신의 주장에 따르자면 초월론적 세계에 관해서 어떤 것도 인식될 수 없고, 의미있게 말해질 수도 없다. 칸트는 이러한 난점을 깨닫고 있었다. 그는 ‘스스로를 본체로서의 자유의 주체로 간주하면서 동시에 경험적 관점에서 자신의 경험적 의식 내의 한 현상으로 간주하라는 요구’는 ‘역설적’임을 받아들인다(P 130). 심지어 그는 한결음 더 나아가서, 우리가 도덕적 자유라는 사실을 이해하지 못하는 한 “우리는 그것의 이해불가능성(incomprehensibility)을 이해하고 있다. 그리고 이것은 인간이성의 막다른 한계까지 자신의 원리를 지켜가려 하는 철학의 정당한 요구이다”(F 122).

실천이성의 근저에 놓여 있는 ‘초월론적 자유’를 우리의 자연인식 밑에 자리하고 있는 ‘통각의 초월론적 통일’과 관련시켜 보면 우리는 칸트의 주장을 이해하는 데로 한층 더 나아갈 수 있다. 세계에 대한 우리의 관점은 서로 다른 두 측면을 갖고 있으며, 의식의 통일성도, 또 초월적 자유도 경험세계에 대한 우리의 인식으로부터 도출될 수 없다. 그러나 그것들은 각각 우리의 인식의 선행조건으로서 선험적으로 보장된다. 의식의 통일성은 진리에 대한 우리의 모든 인식의 출발점이며, 초월론적 자유는 모든 사려의 출발점이다. 그것들은 초월적 대상의 인식을 포함한다는 적극적인 의미에서가 아니라 인식될 수 있는 것의 한계 밖에 있다는 소극적인 의미에서 초월론적이다. 자유도 경험세계에 대한 하나의 관점으로 생각된다면 초월론적인 것일 수 없다(이러한 해석이 정당함은 《제 1비판》, 특히 A 546-7, B 574-5에서 알 수 있다).

순수이성은 개념을 통해서 초월적 세계를 인식하려 한다. 다시 말해서 순수이성은 본체에 대한 적극적인 이론을 만들어 내려 한다. 그러나 이러한 시도는 실패할 수밖에 없다. 실천이

성은 진리의 발견에 관심을 두는 것이 아니기 때문에 그 대상에 어떤 개념도 부과하지 않는다. 그러므로 실천이성은 결코 우리를 초월론적 자아에 대한 적극적 이론을 만들어내는 오류로 인도하지 않는다. 우리는 이 자아를 실천적으로만, 즉 자유의 실행을 통해서만 인식할 뿐이다. 우리가 이 인식을 자연에 대한 판단으로 바꿀 수는 없지만, 그것을 다른 어떤 것으로 바꾸는 것은 가능하다. 이 다른 어떤 것은 실천이성의 법칙에 의해서 주어지는데, 바로 행위에 대한 종합적·선험적 원리이다. 의식의 통일성으로부터 자연에 대한 선험적 법칙이 도출될 수 있듯이 초월론적 자유의 관점에서 이성의 선험적 법칙이 도출될 수 있다. 이 법칙은 진리나 거짓에 대한 법칙이 아닐 것이다. 즉 그것들은 기술하고 예측하고 설명하는 데에는 아무런 노릇도 못한다. 그것들은 무엇을 할 것인가에 대한 실천적 법칙일 것이다. 자유로운 행위자는 그의 모든 실천적 추론에 있어서 이 법칙들의 지배를 받을 것이다. 왜냐하면 그것들을 받아들이는 것이 자유의 전제로서, 그 전제 없이는 실천이성은 불가능할 것이기 때문이다.

칸트가 초월적인 자아는 일종의 관념이라는 생각과, 그것이 본체적 사물의 하나라는 생각 사이를 왔다갔다 하고 있다는 것은 사실이다. 심지어 그는 실천이성을 통해서 그가 전에 순수이성의 가상이라고 물리쳤던, 신과 영혼과 불멸성에 관한 모든 이론적 결론을 뒤집으려고까지 한다. 나는 당분간은 이 신비한 논의 속으로 칸트를 따라들어가지는 않겠다. 그러나 독자들은 칸트의 윤리설이 빚어내는 이 난해한 형이상학적 문제가 단지 뒤로 미루어졌을 뿐, 포기되는 것은 아니라는 것을 염두에 두어야 한다.

실천이성의 문제

칸트의 자유의 관념은 그것이 해결하려고 했던 문제의 맥락에서 보면 더 분명해진다. 이성적인 존재자는 인식의 자의식적 중심일 뿐 아니라 행위자이기도 하다. 그들의 이성은 그들의 행위자로서의 성격과 떨어져 있지 않고 그 일부를 구성하고 있다. 다시 말해서 이성적인 존재자에게는 행위만이 있는 것이 아니라 행위의 문제(“나는 무엇을 할 것인가?” 하는 문제)도 있으며, 이 문제는 이성적인 대답을 요구한다. 나의 합리성은 나의 행위 중에는 의도적인 것들도 있다는 사실에서 표현된다(칸트의 용어를 쓰면, 그것들은 나의 ‘의지(will)’에서 나온 것이다). 그러한 모든 행위에 대해서 “왜 그것을 하는가(Why do that)?” 하는 물음이 제기될 수 있다. 이 질문은 원인을 설명할 것을 요구하는 게 아니라 이유를 묻는 것이다. 어떤 사람이 나에게 왜 길에서 어떤 노인을 쳤느냐고 물었다고 하자. 이때 “두뇌로부터의 전기적인 충격이 근육의 수축을 일으켰고, 그 결과 나의 손이 그의 머리에 닿게 만들었다”는 대답은 그것이 인과적 설명으로서 아무리 정확하다 한들 엉터리없는 부적절한 대답이 될 것이다. ‘그가 나를 약올렸기 때문에’라는 대답은 좋은 이유를 들고 있지 못하므로 올바른 대답은 못될는지 모르나 적어도 엉터리 대답은 아니다. 이유는 행위를 정당화하기 위해서 주어지는 것이지 행위를 인과적으로 설명하려는 것이 아니기 때문이다. 이유는 행위의 근거, 즉 행위자가 무엇을 할 것인가 결론을 끌어내는 전제를 가리킨다.

실천이성은 목적이나 수단에 관계한다. 내가 어떤 목적을 가지면 나는 그것을 성취할 수단에 대해 숙고할 것이다. 모든 철학자들은 그러한 추론이 존재한다는 데에는 동의한다. 그러나 많은 철학자들은 그러한 추론이 이성이라는 기능의 특별히 ‘실

천적'인 사용을 보여주지는 않는다고 생각한다. 그것은 단지 이론적 이성이 사용된 것일 뿐이다. 칸트 자신도 '기법에 대한 가르침(precepts of skill.)'(자신의 목적에 대한 수단을 찾는 법)은 단지 이론적인 원리에 불과하다고 주장하면서 같은 견해를 취한다(P 157). 흄 같은 회의적인 철학자들은 더 나아가서 실천적인 문제에 있어서 이성을 다르게 사용하는 길은 없다고 주장한다. 이성은 우리 행위의 목적을 생성해내지도 정당화하지도 못한다. 왜냐하면 흄의 말을 빌리면, "이성은 감정의 노예이며 또 그럴 수밖에 없기 때문이다." 우리의 목적을 끌어내는 것은 바로 감정이다. 궁극적으로 행위의 동기가 되는 것은 감정 그것뿐이기 때문이다. 이성은 우리가 그것에 복종할 충분한 동기를 가지고 있을 때에만 우리를 어떻게 행위하도록 설득한다. 만일 사정이 그러하다면 객관적인 실천적 인식이란 있을 수 없다고 칸트는 주장한다. 왜냐하면 이성이 무엇을 할 것인가 하는 문제를 해결할 아무런 방도도 있을 수 없기 때문이다.

칸트는 실천이성이 가능하다고 주장하였다. 그는 이성이 수단 사이에서의 선택을 제한하고 정당화할 뿐 아니라 그 수단이 의존하고 있는 바 목적의 선택도 제한하고 정당화할 수 있다는(상식적인) 신념에 동조한다. 그 경우 실천이성의 객관적 사용은 있을 수 있다. 그것이 객관적인 것은 행위의 목적을 천거함에 있어서 감정이나 이익이나 욕망과는 관계없이 오직 이성에만 근거를 두고 있기 때문이다. 그러나 이것이 가능하려면 흄이 논증했듯이 이성은 우리의 행동을 정당화해야 할 뿐 아니라 그것에 충분한 동기도 주어야 한다. 만일 이성이 나를 행위하도록 만들지 않는다면 그때에 이성은 의사결정과정에는 아무런 역할도 못한 셈이 될 것이다. 따라서 그것은 실천적인 것이 아니다. 이제 만일 이성이 세계에 대한 판단과 그로부터의 추론

만을 생성해낸다면 그것이 어떻게 행위의 동기가 될 수 있는지 설명하기가 어려워진다. 이러이러한 판단이 진리라거나 허위라는 사실은 나의 목적이 어떤 것이냐에 따라서 매우 여러 가지 행위를 일으킬 수 있기 때문이다. 만일 이러한 목적이 ‘감정’에서 나오는 것이라면 이성도 그 목적들을 결정하는 데 어떤 역할도 못한다. 그러므로 이성이 실천적일 수 있는 유일한 길은 판단이 아닌 명령을 함으로써 뿐이다. 명령은 세계를 기술하지 않는다. 그것은 행위자에게 고해지는 것이며 만일 그 행위자가 그것을 받아들인다면 그가 할 것을 결정한다. 그러므로 만일 이성만으로부터 나온 명령이 있다면 이성만이 우리를 행위하도록 움직일 수 있는 셈이다. “이성은 자신의 실천법칙에 따라서 즉시 의지를 결정한다”(P 156).

의지의 자율

칸트의 도덕철학은 초월론적 자유의 관념과 이성의 명령이라는 개념을 합하여 이루어진다. 목적에 관한 추리는 언제나 그의 형이상학이 가능하다고 인명했던 바의 초월론적 자유를 가정하지 않으면 안된다고 믿었다. 자유란 스스로 행위의 목적을 선택하는 힘이다. 나의 목적을 어떤 외적인 근원에서 도출해내는 것은 바로 나 자신을 그 근원에 예속시키는 것이다. 나의 행위를 지배하는 자연의 과정은 어느 것이나 그 원인의 부자유를 나에게 전가한다. 그렇게 되면 나는 자연의 힘이 자신을 실현시키는 통로가 되고 만다. 나의 행동이 자유롭지 않다고 불리운다면, 그것은 그 행동이 진짜로 나의 것이 아닌 구석이 있기 때문이다.

나로부터 비롯된 행위는 오직 나에게만 귀속되며 따라서 진짜로 나의 것이다. 그러한 행위에서 보면 나는 자유롭다. 나는

내가 행위할 때는 언제나 자유롭게 행위한 것이고, 어떤 다른 것이 나를 통해서 행위할 때는 부자유하게 행위한 것이다. 여기서 나는 무엇인가 하는 질문이 제기된다. 분명한 대답은 ‘초월론적 자아’라는 것이다. 그것이 자연의 인과성으로부터 나를 설명해 주기 때문이다. 그러나 이제 칸트는 이 대답을 의지에 관한 그의 이론으로 보충한다. 한 행위는 내가 그것을 생각해 보는 것만을 근거로 해서 결정한 행위이면 언제나 나에게서 비롯된 것이다. 나는 나의 욕망이나 이해관계, 또는 다른 어떤 ‘경험적 조건’에 묻지 않는다. 그런 일은 나 자신을 자연의 인과성에 종속시키는 일이기 때문이다. 나는 그 행위에 대해 단지 숙고해보고 그 행위 자체를 목적으로 그것을 택한다. 이것이 자유로운 행위, 즉 이성만에 의하여 존재하게 된 행위의 전형이다. 그러한 행위는 자연의 어떤 힘에도, 어떠한 경험적 인과성의 연쇄에도 귀속될 수 없다고 칸트는 생각하였다. 그것은 나의 의지를 구성하는 이성적 과정으로부터 저절로 나온다.

그렇다면 자유는 이성에 의해 지배받는 능력이다. 바로 앞절에서 논의된 이성의 명령은 ‘자유 의 법칙’, 즉 이성이 행위를 결정할 때 의거하는 원리이다. 그리하여 ‘자연의 인과성’에 덧붙여서 ‘자유 의 인과성’이 있게 된다. 그리고 자유란 자연의 인과성에 저항해서 자유 의 인과성에 복종하는 것에 지나지 않는다. 오직 이성에 의해서만 움직이는 이러한 능력을 칸트는 의지의 자율성이라고 불렀고, 그것을 의지가 외적 원인에 종속되어 있는 행위자의 ‘타율성(heteronomy)’과 대비시켰다. 칸트는 ‘자연의 인과성’에 속하는——즉 이성에만 근거한 것이 아닌——원인을 모두 외적 원인이라고 불렀다. 그러므로 욕구나 감정, 이해관계에서 나오는 행위는 모두 ‘타율적’이다.

이제 칸트는 자율적인 행위자에 대한 그의 이론을 전개해 간

다. 자율적인 행위자는 자기의 이익과 욕구 같은 모든 타율적인 요소의 유혹을 극복할 수 있는 행위자이다. 그러한 존재자는 자연의 인과성에 저항해서 자신의 행위의 근거를 언제나 ‘자유의 인과성’에서 찾는다는 점에서 스스로를 ‘초월론적 존재자’로 생각할 만하다. 오직 자율적인 존재자만이 행위의 참된 목적 (단순한 욕구의 대상과 구별되는)을 가지며, 그러한 존재자만이 이성적인 선택의 화신으로서 우리의 존경을 받을 만하다. 칸트는 계속해서, “의지의 자율성은 모든 도덕률과 그에 부합하는 모든 의무의 유일한 원리이다. 반대로 의지의 타율성은 어떠한 의무의 근거도 될 수 없을 뿐 아니라 오히려 그 원리에, 그리고 의지의 도덕성에 반대되는 것이다(P 169)”고 논증한다. 자율성이란 단지 이성예의 복종에서만 드러나므로, 또 이성은 언제나 명령을 통해서 행위를 인도하므로 자율성은 ‘의지가 자신에게 법칙이 되는 경우의’ 의지의 속성(F 85)이라고 표현된다.

형이상학적 난점들

우리는 이제 초월론적 자유라는 형이상학적 문제로 돌아가야 한다. 여기서 칸트 자신이 라이프니츠의 합리론적 형이상학에서 발견했던 난점과 일치하는 두 가지 난점이 특히 두드러진다. 첫째로, 초월론적 자아는 어떻게 개별화(individuate)되는가? 무엇이 이 자아를 나로 만들어 주는가? 만일 그 본질적 특성이 이성과 이성으로부터 나오는 행위자라면 이성의 법칙은 보편적인데 어떻게 내가 그 법칙에 종속되어 있는 다른 존재자들과 구별되는가? 만일 그 본질적 특성이 세계에 대한 나의 ‘관점’이라면 칸트는 어떻게 라이프니츠의 견해——자아를, 관점에 의해 정의되지만 그것이 ‘표상(represent)’하고 있는 세

계 밖에 있고 세계 내의 다른 어떤 것과도 아무런 관계도 맺을 수 없는 단자로 보는 견해——를 피할 것인가?

둘째로 (위의 의문을 계속 밀고 나간다면), 초월론적 자아는 어떻게 경험세계와 관련되는가? 특히 그것은 자신의 행위——이 행위는 경험세계 내의 사건이 아니라면 아무 것도 아닌 데——와 어떻게 관계되는가? 나는, 칸트가 인정한 대로, 자연의 영역 내의 한 ‘경험적 자아(empirical self)’로서 존재하는 동시에 그 밖에 있는 초월론적 자아로서 존재해야 한다. 그러나 인과의 범주는 오직 자연에만 적용되므로 초월론적 자아는 언제나 아무런 접근도 허용치 않는다. 그렇다면 왜 그것의 자유가 그렇게 중요하단 말인가? 칸트는 인과의 범주는 시간 속의 (앞뒤의) 관계를 가리키지만 이유와 그것에서 나오는 것의 관계는 전혀 시간적인 것이 아니라는 견해를 취한다(P 269). 《제 1비판》에서 이 문제에 대한 그의 골치아픈 논의는 초월론적 자아의 이유가 어떻게 경험세계의 사건의 충분한 동기가 될 수 있는지 (그리고 어떻게 그것을 설명할 수 있는지)에 대해서 분명히 밝히지 못하고 있다.

이 난점에 대한 칸트의 태도는, 범주가 적용될 수 없는 순전한 ‘예지적’ 세계의 일원으로서의 자아의 관념은 비록 어떠한 인식도 그 앞에서는 차단되고 말지만 합리적인 신념을 목적으로 할 때는 언제나 유용하고 합당한 관념이라는(F 121) 주장으로 요약된다. 동시에 칸트는 인간의 자유의 역설은 해결될 수 없는 것으로 보고 있다. 우리는 그 역설을 이론적 이성을 통해서 결코 해결할 수 없다. 반면에 실천이성은 해결방안이 있다는 사실만을 보장해 준다. 그러나 우리는 “실천적 영역에서 순수이성의 사용이 정당함을 인정하는 만큼 그것이 사변적인 영역에서는 가능하지 않다는 것을 명심해야 한다”(P 197).

따라서 우리는 실천이성의 판정을 믿어야 한다. 물론 우리는 언제나 자유의 문제를 새로이 제기할 수 있다. 그때 그것은 “어떻게 실천이성이 가능한가?” 하는 문제가 된다. 우리는 실천이성이 가능하다는 것을 안다. 왜냐하면 그것이 없으면 세계에 대한 우리의 관점은 사라져버릴 것이기 때문이다. 그러나 “어떻게 순수이성이 실천적일 수 있는가? — 이 문제를 설명하는 것은 인간이성의 능력 밖이다”(F 119).

칸트는 초월론적 자유라는 전제로부터 상식적인 도덕체계 전체를 설득력 있는 논리로 도출해낸다. 그러나 자유의 역설은 이 도출의 끝까지 미해결인 채로 남아 있기 때문에, 우리가 그것을 결코 이해할 수 없다는 칸트의 생각이 전혀 잘못된 것은 아닐지도 모른다.

가언명법과 정언명법

실천적 사고에는 가언적(hypothetical) 명령과 정언적(categorical)명령의 구분이 있다. 가언적 명령, 즉 가언명법은 “만일 네가 머물고 싶다면 양전히 굴어라!” 에서처럼 “만일 …라면”으로 시작되는 조건적 명령법이다. 여기서 가언부는 목적을 나타내고, 명령은 그에 대한 수단을 말해 준다. 모든 가언명령의 타당성은 “목적₁을 의도하는 자는 누구나 그 수단을 의도한다”는 ‘최고원리(supreme principle)’에 따라서 확립될 수 있다. 칸트는 이 원리가 분석적임을 (이 원리는 오직 개념만에 의해서 진리임을) 논증한다. 그러나 가언명법은 타당하다 해도 결코 객관적일 수 없다. 왜냐하면 그것은 언제나 조건적이기 때문이다. 그것은 단지 전건에서 언급된 목적을 가진 사람 (위의 예에서는 머물고 싶어하는 사람)에게만 이유를 줄 뿐이고 그런 바를 갖지 않은 사람은 누구도 구속할 수 없다. 이것은

행복해지려면 무엇을 하라고 말해 주는 ‘지혜의 충고’에 대해서도 적용된다. 행복이라는 개념은 단지 모든 이성적 존재자가 바라는 것——그것이 무엇이든지——을 가리키는 명칭에 불과하기 때문에 행복을 목적으로 거론하는 가언명법은 보편적으로 적용될 수 있을지 모른다. 그러나 그것은 그러한 명령이 구체적인 어떤 것도 규정하지 않기 때문에 그러할 뿐이다. 한 사람에게는 행복인 것이 다른 사람에게는 고통일 수도 있다. 따라서 한 사람에게 받아들여진 명령이 다른 사람에게는 받아들일 만하지 않을 수 있다. 그러므로 모든 가언명법은 주관적이고 개인의 욕구에 따라서 조건적이며 그것들 중에는 진짜 ‘이성의 명령’이라 할 만한 것이 없는 것 같다.

정언명법은 ‘만일 ...라면’을 포함하지 않는다. 그것은 우리에게 무조건 무엇을 하라고 명령한다. 그럼에도 불구하고 그것은 이성^에 의해 옹호될 수 있다. 만일 내가 “문을 닫아라!”고 말한다면 나의 명령은 내가 “왜?”하는 질문에 대답할 수 없다면 임의적인 명령이 된다. 내가 만족스럽게 대답을 하면 그때에는 그 명령이 당신을 구속한다. 그러나 그 대답이 당신의 어떤 관심을 거론한다면——예컨대 “만일 내가 벌을 안 받고 싶다면, 문을 닫아라”에서처럼——그 명령은 이미 정언적인 게 아니다. 그 대답이 그 행위 자체가 목적임을 보여줄 때에만 우리는 제대로 된 정언명법을 갖는다. 이러한 정언명법은 “해야만 한다(ought)”는 당위적인 표현으로 이루어진다. “너는 문을 닫아야만 한다”에서처럼. 정언적인 당위에서 우리는 참된 이성의 명령을 가진다.

가언명법과 정언명법 사이의 구분을 수단에 대한 사고와 목적에 관한 사고로 보려는 칸트의 태도는 썩 그럴법하다. 그렇다면 실천이성의 문제는 “어떻게 정언명법이 가능한가” 하는

문제가 된다. 더구나 칸트는 도덕이란 정언명법에 의해서만 표현될 수 있다고 주장한다. “만일 의무라는 것이 우리의 행위에 대해서 어떤 구속을 가지며 참된 입법적 권위를 가지는 것이라면, 그것은 정언명법으로만 표현될 수 있을 뿐이며, 결코 가언명법으로 표현될 수는 없다”(F 60). 가언명법에 대한 복종은 언제나 그 명령의 전제에서 표현되는 조건에 대한 복종이다. 그러므로 그것은 언제나 의지의 타율성을 포함한다. 그러나 정언명법에 대한 복종은 이성만으로부터 나온 것이기 때문에 언제나 자율적일 수밖에 없다. 그래서 칸트는 두 종류의 명법 사이의 구분을 타율성과 자율성 사이의 구분과 일치시키며, 따라서 정언명법의 문제는 초월론적 자유의 문제와 연관된다. “정언명법을 가능케 하는 것은 바로 자유의 관념이 나를 예지적 세계의 일원으로 만든다는 것, 바로 그것이다.”

그러나 정언명법이 가능하려면 이성이 어떻게 그것을 발견할 것인가를 가르쳐 줄 어떤 최고원리가 요구된다. 따라서 실천이성은 이론이성의 문제와 같은 일반적인 문제에 부딪치며 같은 종류의 대답을 요구한다. 우리는 어떻게 종합적·선험적인 실천적 인식이 가능한가를 보여야만 한다. 가언명법의 최고원리는 우리가 이미 보았듯이 분석적이다. 그러므로 가언명법은 행위자에게 사실 아무런 요구도 하지 않고 단지 그의 목적과 그 목적을 확보하는데 필요한 수단을 연결시켜 줄 뿐이다. 그러나 정언명법은 진짜 무조건적인 요구를 한다. 그런 의미에서 그것은 종합적이다. 더구나 그것은 오직 이성에만 근거하기 때문에 선험적일 수밖에 없다. 정언명법은 그 형식 자체가 그것을 어떤 다른 근원——예컨대 욕구나 필요, 또는 이해관계 같은 행위자의 ‘경험적 조건들’——으로부터 권위를 얻어낼 수 없다. 특히 정언명법이 ‘인간 본성의 특별한 속성’(F 61)으로부터 도

출될 길은 없다. 그래서 칸트는 그의 시대에 있던 모든 윤리학 체계들을 거부한다. 그것들은 무엇이 도덕적 판단의 객관성을 확보해 주는가를, 즉 도덕률이 가지고 있는 ‘무조건적 필연성’을 설명할 수 없기 때문이다. 이러한 필연성은 오직 선험적인 근거를 가진 이론에 의해서만 설명될 수 있다. 그러므로 경험적 조건——그것이 인간 본성에 대해 가장 확고히 확립되어 있는 것일지라도——에 대한 모든 언급은 도덕의 근거에서 제외되어야 한다(F 64).

유일한 정언명법

정언명법의 최고원리는 오직 하나뿐이고 하나여야만 한다 (그래야만 의무들 간에 상충하는 경우를 배제할 수 있다는 가정하에서 정언명법의 최고원리를 그냥 정언명법(*The categorical imperative*)이라고 부른다). 사실 그 원리는 다섯 가지의 변형된 형태로 진술되는데, 그 중 두 개는 새로운 개념을 포함하고 있다. 그러므로 정언명법을 별개의 세 부분으로 된 복합적인 이성의 법칙이라고 생각하는 것이 보통이다. 그 법칙 중에서 가장 유명한 첫번째 형태는 다음과 같이 도출된다.

우리가 오직 이성만을 근거로 하는 명령을 찾고자 한다면 우리는 이성적 행위자들 간의 모든 차이점을 사상(*abstraction*)해서 그들의 관심, 욕구, 야심 그리고 그들의 행위를 제한하는 모든 ‘경험적 조건’들을 고려에서 제외하지 않으면 안된다. 그렇게 해야만 우리의 법칙에서 다른 근거들이 모두 제거되어서 실천이성만이 그것의 근거로 될 것이다. 이러한 사상과정을 통하여 우리는 ‘예지적 세계의 일원으로서의 관점’(F 108)에 도달한다. 이것은 나의 경험 밖의 관점이기 때문에 이성적 존재라면 누구든지 그의 환경조건에 관계없이 그 관점을 택할 수

있을 것이다. 그러므로 내가 제시하는 법칙은 보편적으로, 즉 모든 이성적 존재자에게 적용되는 명령일 것이다. 내가 그 자체가 목적이 되는 어떤 행위를 결정할 때 나는 이성에 의해서 나의 행위의 준칙(maxim)이 동시에 보편적 입법의 원리가 될 수 있도록 행위해야 한다는 제한을 받을 것이다(여기서 ‘준칙’이란 말은 ‘원리’이며 동시에 ‘동기’인 것을 의미한다. 정언명법은 언제나 하나의 명령이며 하나의 법칙이다). 위의 원리는 어떤 점에서 보면 ‘형식적’이다. 즉 그것은 아무 것도 구체적으로 명령하지 않는다. 동시에 그것은 종합적이다. 왜냐하면 그것은 행위의 모든 가능한 목적들 중에서 어떤 것은 받아들이고 어떤 것은 금지하기 때문이다. 예컨대 그 원리는 약속을 어기는 것을 금지한다. 왜냐하면 보편적인 약속위반은 약속의 폐지를 낳고, 따라서 약속을 위반함으로써 얻는 이익도 없어질 것이고 결국 나의 동기도 없어질 것이기 때문이다. 그러한 금지된 행위의 목적들은 최고의 도덕률과의 대립으로 인하여 행위자를 모순에 빠뜨림을 알 수 있다.

칸트는 이 첫번째 형태의 정언명법이 내가 남에게서 받고자 하는 대로 그에게 해 주라는 유명한 황금율의 철학적 근거라고 생각했다. 그것은 이성만에 근거를 두고 있기 때문에 선험적이다. 이것이 그 법칙이 ‘보편적’인 것으로 여겨질 권리를 부여하며, 정언적 ‘당위’에 담겨 있는 필연성을 설명해 준다.

정언명법은 이성적 행위라는 사실 이외의 모든 것을 사상해 버림으로써 행위의 목적을 발견한다. 그러므로 이성적 행위는 그 자신이 목적이어야 한다. 자율적인 존재자는 행위자일 뿐 아니라 모든 가치의 소유자이며 칸트의 표현대로 하면(F 65) ‘그 자신이 목적(as an end in himself)’으로서 존재한다. 우리가 어떤 가치를 가지고 있다면 우리는 이성적 존재자의 존재와 그

의 행위를 귀중하게 생각해야 한다. 이런 식으로 자율성은 스스로의 한계를 긋는다. 자유에 대한 우리의 제한은 우리가 모든 사람의 자유를 존중해야 한다는 것이다. 그렇지 않다면 어떻게 우리의 자유가 보편적인 법칙을 낳을 수 있겠는가? 그러므로 우리는 남을 이용함으로써 그의 자율을 해쳐서는 안된다. 이렇게 해서 우리는 정언명법의 두번째 표현을 얻는다. 나는 인간을, 나 자신이든 남이든간에 언제나 목적으로 대해야 하며, 결코 수단으로 대해서는 안된다(F 47에서 약간 변형해서 표현한 것). 여기서 ‘인간(humanity)’은 모든 이성적 존재자를 포함하는 것이며 단지 수단으로 간주될 수 있는 존재자와 그렇지 않은 존재자 사이의 구분은 우리가 사물과 사람을 구분할 때 의미하는 바로 그것이다. 그 구분은 ‘권리(right)’ 개념의 근거이다. 만일 누군가가, 어떤 동물이나 아이나 어떤 생명없는 대상이 권리를 가지는가 하고 묻는다면 그는 이 두번째의 가장 강력한 형태의 정언명법이 그것에 적용되는가를 묻고 있는 것이다.

그렇다면 우리는 이성적인 존재자를 외적인 힘을 실현시키는 수단으로 삼음으로써 우리가 존중해야 할 유일한 것인 자율성을 부인해서는 안된다. 도덕률을 찾아서 사상해 갈 때 나는 언제나 이성의 주권을 존중하고 있는 것이다. 따라서 우리가 찾아낸 법칙의 형식은 보편적이지만(첫번째 명법), 그 내용은 그것이 그 자체가 목적인 이상적 존재에 적용된다는 사실(두번째 명법)로부터 도출되어야 한다. 그러므로 나는 언제나 도덕률을 이성적 존재자를 똑같이 구속하는 하나의 보편적 입법으로 생각해야 한다. 여기서 우리는 ‘보편적 입법의지로서의 모든 이성적 행위자의 의지(the will of every rational being as a universal legislative will)’(F 70)라는 생각에 이르게 된다. 이 생각은

다시 우리가 자율적으로 행위할 때 모두 기꺼이 복종하는 보편적 입법이 하나의 자연법칙이 되는 ‘목적의 왕국(kingdom of ends)’이라는 생각으로 귀착된다. 그리하여 “모든 이성적 행위자는 마치 그가 그의 준칙에 의해서 모든 경우에 보편적인 목적의 왕국의 한 사람의 입법자인 것처럼 행위해야 한다”(F 49-50에서 약간 변형). 이 세번째 명법은 목적에 관한 모든 사변은 모든 것의 당위와 존재가 완전히 일치하는 이상의 세계를 가정하는 일임을 보여준다. 이 왕국에서는 어떤 것도 이성과 상충하지 않는다. 이성적 행위자는 확립되어 있는 법칙의 주제이며 지배자이다.

도덕적 직관

칸트는 정언명법의 여러가지 형태가 자율성이라는 단 하나의 관념으로부터 숙고에 의해 도출될 수 있으며 오직 이 관념만이 여러 정언명법을 모든 이성적 행위자에게 납득시키기에 충분한 것이라고 믿었다. 그는 또한 오성의 선형적·종합적 원리들이 상식적인 과학적 지식을 밑받침하듯이 여러 가지로 표현된 정언명법이 일상적인 도덕적 사고를 지지해 준다고 생각했다. 칸트 도덕체계의 장점 중의 하나는 그것이 도덕에 관한 직관적 시각에 질서를 부여해 준다는 점이다. 이 직관적 시각은 어느 한 사람의 것이 아니라 모든 곳의 모든 사람의 것이다(칸트와 다른 많은 사람들은 이렇게 생각하였다). 칸트는 새프츠베리 경(Lord Shaftesbury)과 그의 후계자들——소위 ‘영국 도덕주의자들(British Moralists)’——에게서 많은 영향을 받고 있었는데, 그들은 어떤 근본적인 도덕률은 개인적 취향의 문제가 아니고 인간영혼의 참된 근거에까지 소급해 가면 보편적으로 받아들여져야 할 것으로서, 모든 곳의 이성적 존재자들의 무언의

합의를 나타내 주는 것이라고 주장하였다. 칸트는 이 견해를 받아들였다. 그러나 그는 그 주장을 ‘비천한 계모(niggardly stepmother)’——우리의 본성——에 대한 연구로부터 해방시키려 하였다(F 10). 그러므로 그에게는 그의 이론이 직관적인 도덕의 공리로부터 나온다는 것이 매우 중요하였다. “우리는 일반적으로 받아들여지고 있는 도덕의 관념을 발전시킴으로써 의지의 자율성이 그것과 불가피하게 관련되어 있다는 것을 보여주었을 뿐이다”(F 92). 칸트의 이론이 설명하고 있는 몇 가지 일상적인 도덕적 직관을 열거해 보는 것이 좋을 것 같다.

(i) 도덕의 내용

상식적인 도덕은 남들과 자신을 존중할 것을 명한다. 그것은 자기 자신에게 유리하다고 하여 예외를 두는 것을 허용하지 않으며 모든 사람을 도덕률 앞에서 평등하다고 간주한다. 이러한 것들은 정언명법에서 바로 나오는 귀결들이다. 더구나 정언명법은 그 두번째 표현에서 보면 일반적으로 받아들여지는 매우 구체적인 법률들을 지지해 준다. 그것은 살인, 강간, 절도, 사기와 부정직 등과 모든 형태의 임의적 강제행위를 금지한다. 그것은 타인의 권리와 이익을 존중할 의무를 보편적으로 부과하며 개인적인 사정에서 벗어나서 무사공평한 심판관의 견지에 설 것을 요구한다. 따라서 그것은 정의에 관한 직관과 구체적이고 직관적으로도 타당성이 인정되는 도덕체계들을 간단히 요약하고 있다.

(ii) 도덕의 힘

칸트의 견해에 따르면 도덕의 동기는 이익이나 욕구의 동기와는 전혀 다르다. 그것은 우리를 절대적으로 또 필연적으로

다스린다. 우리는 우리가 그것에 가장 저항할 때에도 그 힘을 통감한다. 그것은 다른 것들과 함께 고려해 볼 한 가지 사항이 아니라 강력한 명령으로써 무시하고 넘어갈 수 있을지언정 반박할 수는 없는 것이다. 칸트는 이것이 상식적인 직관과 들어 맞다고 생각한다. 만일 어떤 사람이 자신이 맞볼 수 있는 최고의 즐거움을 만끽하되 그 댓가로 후에 반드시 교수형에 처해질 것이라는 말을 듣는다면 그는 틀림없이 그 제안을 거절할 것이다. 그러나 그가 자기의 친구를 배반하고, 위증을 해서 결백한 자를 죽이지 않으면 교수형에 처해질 것이라는 말을 듣는다면 그가 무엇을 할지를 결정하는 데 있어서 생에 대한 애착보다 강력한 요소는 없을 것이다. 그는 그 위협에 굴복할지도 모른다. 그러나 그때 그는 자신이 잘못되고 있다는 것을 알고 있다. 도덕률은 욕구에서 나온 다른 동기와는 달리 그를 파멸로 밀고 간다.

(iii) 선의지

행위에 대한 도덕적 평가에 있어서 우리는 산출된 결과보다는 그 결과를 낳은 행위자를 우선 고려한다. 고의적인 결과나 충분한 주의를 기울이지 않은 데서 오는 결과와는 달리 예측할 수 없었거나 전혀 의도되지 않은 결과는 비난의 대상이 되지 않는다. 도덕적 평가는 어떤 행위의 결과에로가 아니라 그 행위가 보여주는 좋은 또는 나쁜 의도로 향한다. 그러므로 칸트의 저 유명한 말대로 “선의지가 없으면 세계의 어떤 것도, 심지어는 세계 밖의 일이라 해도 무조건 선하다고 볼 수 없다”(F 11). 칸트의 이론은 이러한 상식적 직관과 꼭 들어맞는다. 모든 미덕은 자율 속에 들어 있으며 모든 악덕은 자율의 결여에 있다. 그리고 모든 도덕은 의지를 인도해 주는 정언명법으

로 요약된다.

(Ⅳ) 도덕적 행위자

직관적인 도덕 밑에는 도덕적 행위자에 대한 견해가 깔려 있다. 도덕적 행위자는 자연적으로 다른 동기들을 가지며 다른 구성요소들을 가진다. 그의 행위는 원인뿐 아니라 이유도 찾는다. 그는 장래를 위해서 어떤 결정을 내리기도 하므로 그의 의도는 그의 욕구와는 구별된다. 그는 언제나 욕구에 휘말려들지는 않으며 가끔 욕구에 저항하고 그것을 진정시키기도 한다. 모든 것에 있어서 그는 능동적이며 동시에 수동적이다. 그는 그의 여러 감정들에 있어서 입법자의 위치에 있다. 도덕적 행위자는 애정과 사랑의 대상일 뿐 아니라(애정과 사랑은 자연의 모든 것들에까지 적용될 수 있다) 존경의 대상이기도 한데 그는 그가 도덕률을 발휘하는 만큼 우리의 존경을 받는다. 이 모든 직관적 구분——이유와 원인, 의도와 욕구, 능동과 수동, 존경과 애정 간의——에서, 우리는 그 밑에 깔려 있는 구분의 핵심적 측면, 즉 사람과 사물의 구분을 찾을 수 있다. 사람만이 권리와 의무를 갖는다. 사람만이 행위의 원인 이외에 이유를 갖는다. 사람만이 우리의 존경을 받을 만하다. 정언명법의 철학은 이 모든 구분과 이런 구분을 담고 있는 모든 것들을 설명한다. 그것은 또한 왜 모든 도덕체계에 ‘인간존중’이라는 생각이 들어 있는가를 설명해 준다.

(Ⅴ) 법칙의 역할

누군가가 마치 선인같은 행동을 할 수도 있다. 그러나 만일 그의 동기가 이기적인 것이라면 그의 행위 때문에 그가 칭찬받을 만하게 되지는 않는다. 우리는 의무에 따른 행위와 의무로

부터 나온 행위를 구별하며 여기서 후자만이 찬양을 받는다. “전자(합법성)는 경향성(욕구따위의)의 의지의 결정원리일 때에도 가능하나 후자(도덕성)는 의무감에서 나온 행위만이 가질 수 있는 도덕적 가치를 갖는다”(P 248). 이것은 분명하고, 직관적으로 그럴 법한 칸트 윤리설의 귀결이다. 또한 도덕적 사고에 있어서 근본개념은 선이 아니고 의무라고 하는 그의 이론적 주장도 마찬가지로 설득력이 있다.

(vi) 이성과 감정

우리는 우리가 도덕적 행위를 하려고 노력함에 있어서 의무와 욕구가 상충하는 수가 있다는 것을 잘 알고 있다. 그래서 모든 도덕적 존재자에게는 양심이라는 관념이 생겨서 그것이 독립된 하나의 동기로서 욕구들을 다스리는 입법자가 되어 어떤 욕구는 금지하고 어떤 욕구는 허락한다. 칸트는 도덕적 행위자의 ‘선의지’를 언제나 어떠한 욕구로부터도 저항이 없이 행위하는 ‘성의지(holy will)’와 구별한다. ‘성의지’는 어떤 명법도 필요로 하지 않는다(P 168). 왜냐하면 그것은 자동적으로 의무가 가리키는 방향으로 향하기 때문이다. 반면에 보통의 행위자들은 그들의 경향성이 의무와 상충하는 경우 때문에 언제나 원리를 필요로 한다. 이성과 감정 사이의 갈등이라는 이러한 생각은 널리 수긍되는 직관이다. 그러나 칸트는 여기에서 다소 반직관적인 극단에까지 나아간다. 그는 경험론적인 윤리설에서 그토록 귀중한 것으로 취급되는 자애심이라는 동기도 경향성의 일종이기 때문에 도덕적으로 볼 때 중립적이라고 생각한다. “사람들에 대한 사랑 때문에 또 그들을 동정하는 마음에서 그들에게 좋은 일을 하는 것은 매우 아름다운 일이다. 또는 질서를 좋아해서 정의롭게 행위하는 일 역시 아름답다. 그

러나 이것은 진실한 도덕적 준칙이 아니다”(P 249). 칸트는 기꺼운 자애심의 표현보다는 자신의 모든 욕구와 경향성과 싸우면서 좋은 일을 하는 염세주의자를 더 칭찬하는 것 같다. 도덕적 행위자의 귀중함은 바로 경향성에 저항하는 능력에 있다. 예컨대 죽고 싶어하는 사람이 자기보존의 의무 때문에 살아갈 때, 오직 그때에만 자기보존은 본능적인 일에서 벗어나 도덕적 고귀함의 징표가 된다.

도덕과 자아

이러한 직관들은 우리를 초월론적 자유의 원리로 인도한다고 칸트는 생각한다. 만일 그 원리가 무의미하다면 우리의 모든 도덕적 내지는 실천적 사고도 무의미하다. 왜냐하면 그 직관들을 체계적으로 검토해 보면 우리는 그 직관들이 도덕적 행위자를 그의 욕구와 구별해 주며, 이성¹⁾에 의해 지배되는 자율적인 인간본성을 부자유하고 수동적인 (또는 칸트의 용어대로라면 ‘병리학적인’) 동물의 본성과 구별해 주기 때문이다. 그렇다면 우리는 자유의 역설과 직면하지 않으면 안된다. 우리는 우리 자신이 인과법칙에 의해 지배되는 경험적 존재자인 동시에 이성의 명령에만 복종하는 초월론적 존재라고 생각하기 때문이다.

우리는 다시 ‘초월론적 대상’의 방법론적 성격을 상기해야 한다. 이 말은 인식의 대상을 가리키는 게 아니라 실천이성의 시각에 의해서 정의되는 바, 인식의 한계를 가리킨다. 나는 이성²⁾에 의해서 세계를 ‘행위의 장(field of action)’으로 보지 않을 수 없으며 따라서 나의 의지의 자유를 가정하지 않을 수 없다. 그러한 가정하에서만 나는 (행위에 관하여) 숙고할 수 있다. 이러한 실천이성의 시각으로부터 나는 불가피하게 나의 행위를

강요하는 정언명법에 도달한다. 어떻게 해석하면 자아와 그 행위의 원리는 초월론적 세계에서 사물들이 어떻게 존재하는가를 보여주는 원리가 아니라 경험적 세계에서 사물들이 어떻게 드러나는가를 보여주는 원리이다. “그렇다면 예지적 세계라는 생각은 단지 하나의 관점으로서, 그 관점을 통하여 이성이 스스로를 실천적으로 보기 위하여 현상에서 벗어날 수 있는 것이다”(F 114). 그래서 이성적 행위자는 세계에 대한 특별한 시각을 요구한다. 그는 그의 행위를 자유의 측면을 통해서 보며, 그가 보는 것이 그가 과학적으로 세계를 연구할 때 보는 것과 같은 것이라면 그의 실천적 인식은 과학적인 용어로 표현될 수 없다. 그는 원인이 아니라 이유를 찾으며, 기계론적 구조가 아니라 합리적 목적을, 기술적(descriptive) 법칙이 아니라 명법을 찾는다. 그리하여 칸트는 《제 1비판》에서 제기된 문제, 즉 “하나의 동일한 사건을 어떤 면에서는 자연의 결과에 불과하다고 보고 또 다른 면에서는 자유에 기인한 것으로 보는 것이 가능한가?”(A 543, B 571)하는 문제에 긍정적인 대답을 준다. 그러나 그 대답은 초월론적 관점을 거론하고 있는 까닭에 우리가 그것의 이해불가능성밖에는 이해할 수 없는 대답이다(F 122).

도덕의 객관성

만일 나의 자유와 그 자유를 인도하는 법칙이 사물들이 드러나는 특별한 방식에 의해 규정된다면 나는 도덕의 명령이 객관적으로 타당하다는 것을 어떻게 알 수 있는가? 칸트는 오직 이성만이 나로 하여금 정언명법을 받아들이라고 강요한다. 그러므로 그 명법은 ‘객관적인 필연성(objective necessity)’을 갖는다. 이러한 강요가 하나의 관점에서 나왔다는 것은 문제되지 않는다. 과학의 실험적인 법칙을 받아들이도록 하는 강요에 있

어서도 경우는 마찬가지로이기 때문이다. 만일 이성이 행위의 동기이면서 동시에 이성의 본성에 의해 명백한 계율을 강요한다면 객관성을 보장하기 위해 그 이상의 무엇이 요구된단 말인가? 누군가가 “내가 왜 도덕적이어야 하는가?” 하고 묻는다면 그는 이유를 묻고 있는 셈이다. 그때 그의 이익을 거론하는 대답은 기껏해야 그를 ‘조건적으로’ 구속할 수 있을 뿐이다. 그러나 실천이성의 관점은 모든 ‘조건’들을 넘어설 수 있으며 이것이 바로 실천이성의 ‘초월론적’ 성격의 의미의 일부이다. 그렇다면 실천이성은 “왜 도덕적이어야 하는가(Why should I be moral?)” 하는 물음에 대해서 모든 이성적 행위자들에게 그들의 욕구에 관계없이 답해 줄 것이다. 사악한 욕구를 가진 사람이라해도 정당한 것을 욕구하는 사람이나 마찬가지로 이성이 내리는 대답의 힘에서 벗어날 수 없다.

그렇게 생각하면 도덕의 객관성을 증명하는 일은, 일반적인 선입견과는 반대로 과학의 객관성을 증명하는 일보다 간단하다. 왜냐하면 오성의 기능은 두 개의 ‘연역’——우리가 믿어야 할 것을 보여주는 연역과 진리가 무엇인가를 보여주는 연역——을 요구하는데 비해 실천이성은 진리에 대해서는 아무 주장도 하지 않으므로 두번째의 ‘객관적’ 연역을 필요로 하지 않기 때문이다. 이성이 우리를 정언명법에 따라서 사고하도록 강요한다고 말하는 것으로 충분하다. 독립적인 세계에 대해서 더 이상 증명되어야 할 것은 없다. 우리가 가끔 도덕적 진리라거나 도덕적 실재라고 말한다면 그것은 이성이 우리의 행위에 부과하는 제한을 일컫는 다른 방식일 따름이다.

도덕적 삶

이성적 존재자의 도덕적 성격은 그가 그의 모든 판단과 행동

과 사고를 실천이성의 보편적 요구에 따라 하는 능력을 가졌다는 데 있다. 가장 개인적이고 친근한 접촉에서도 이성(理性)은 내밀히 직접적인 상황들을 사상(思想)해서 우리에게 도덕(道德)률을 떠올려 준다. 새프츠베리, 허치슨과 흄(休謨)처럼 도덕(道德)에 있어서 감정의 중요성을 강조하는 철학자들은 그들이 감정에 대해 잘못된 개념을 가지고 있다는 것 말고는 틀리지 않았다. 도덕적 삶에는 분노와 비탄, 의분, 자존심, 존중과 존경 같은 것들이 포함되어 있다. 이 모든 것들은 감정이다. 왜냐하면 그것들은 의지에 예속되어 있지 않기 때문이다. “존경심은 그것을 받을 만한 자에게는 우리의 의지가 어떻든지간에 바치지 않을 수 없는 현사이다. 사실 우리는 겉으로는 거부할 수 있을지 모른다. 그러나 내심으로는 그 느낌을 떨쳐 버릴 수 없는 것이다”(P 241). 그러나 그러한 감정들의 밑바닥에는 도덕률에 대한 존경과, 현재의 직접적 조건들로부터의 사상(abstraction)이 있다. 이렇기 때문에 그 감정들이 이성적 존재자의 도덕적 삶 속에 자리잡을 수 있는 것이다. 자존심과 자랑에 대한 칸트의 논의(L 120-7)는 매우 날카롭다. 인간의 감정 속에 깃들여 있는 이성적 요소를 강조함으로써 그는 ‘도덕적 느낌’이 인간의 이성적 행위의 동기에 있어서 아무 역할도 하지 않는다는 비난을 물리칠 수 있었다. 그러나 도덕적 느낌의 복잡함에 주의를 기울이는 이론이라면 어느 것이나 그 속에 깃들여 있는 명법을 간과해서는 안된다.

칸트는 사상의 과정이 우리를 형이상학적인 방향으로 이끌어간다고 생각하였다. 도덕적 삶은 초월론적 실재의 암시를 담고 있다. 우리는 신과 불멸, 그리고 자연에 있어서 신의 섭리에 대한 믿음으로 이끌림을 느끼게 된다. 이러한 ‘실천이성의 가정(postulates of practical reason)’은 우리를 인도하는 명법과 마

찬가지로 도덕적 사고의 피할 수 없는 산물이다. 순수이성은 신의 존재와 영혼불멸을 증명하려는 시도에 온갖 노력을 바친다. 그러나 “실천적 관점에서 보면 (이러한 원리의) 가능성은, 우리가 그것을 이론적으로 인식하고 이해할 수는 없지만 가정되어야만 한다”(P 127). 그리고 《제 3비판》에서 이 문제에 조명이 가해진다. 이제 그리로 향해 보자.

6

미와 설계

신의 명령이 우리를 도덕과 묶어 주는 것이 아니라 도덕이 ‘성(聖)의지(holy will)’의 가능성을 가르쳐 준다. 칸트는 “우리의 삶에서 옳은 행위를 찾음에 있어서 도덕적으로 입법적인 이성의 인도를 버리고 최고의 존재자의 관념에서 직접 인도를 구하는 것은 광신이며 실로 불경이다”(A 819, B 843)라고 경고한다. 종교에 대한 칸트의 저술은 신학의 신비를 조직적으로 벗겨 내려는 최초의 시도를 보여준다. 그는 모든 형태의 신인동형설을 비판하면서, 그의 《오직 이성의 한계 내에서의 종교(Religion within the Limits of Reason Alone, 1793)》에서는 ‘도덕적 해석’의 ‘해석학적 규칙’을 상술하고 있다. 이성과 모순되는 모든 경전과 종교적 교리들은 그러한 종교적 표현을 통하여 도덕적 통찰에 (타당성을 부여한다기보다는) 생생함을 더하기 위한 것으로, 즉 우화적인 것으로 해석되어야 한다. 신의 관념을 형상을 통해 이해하게 하려는 시도와 그렇게 함으로써 신을 경험세계의 범주하에 포섭시키려는 시도는 자가당착적이다. 만일

신이 초월적 존재자라면 우리의 관점에서 신에 대해서 말할 수 있는 것은 신이 세계를 초월해 있다는 것뿐이다. 만일 신이 초월적 존재가 아니라면 그는 자연의 다른 어떤 작품보다 우리에게 더 존경받을 이유가 없다. 첫번째 경우에, 우리는 우리가 바로 그의 존재를 보여주고 도덕률을 존경하기 때문에 그를 존경할 수 있다. 두번째 경우라면 우리는 그를 그의 행위를 지배하는 도덕률의 주체로서만 존경할 것이다.

칸트의 탈신화화된(demythologized) 종교론은 그 당시로서는 흔치 않았다. 그러나 그는 도덕에 대한 존경을 불러일으키기 위해서 전통적 종교의 형상을 그대로 남겨 둔다는 점에서 유별났다. 신에 대한 예배는 도덕률에 대한 존경이요 현신이 된다. 신념을 넘어서는 신앙은 오성을 능가하는 실천이성에 대한 확신이 된다. 존경의 대상은 최고의 속성이다. 도덕의 세계는 ‘우미함의 세계(the realm of grace)’(A 815, B 844)로 묘사되니, 자연세계 내의 ‘신비스런 형체(mystical body)’로서의 이성적 존재자의 실제적 공동체(A 808, B 836)이다. 인간이 열망하는 신의 왕국은 자기입법(self-legislation)을 통하여 현실로 되는 목적의 왕국으로 바뀐다. 야흐만(Jachmann)의 편지에서 “많은 전도사들이 (칸트의 신학 강의에서 출발하여) 나아가 이성의 왕국의 복음을 설교 하였다”는 표현을 보게 되는 것도 놀라운 것이 없다.

그럼에도 불구하고 칸트는 신학의 전통적인 주장들을 받아들였고, 심지어는 그것들을 ‘실천이성의 공준’이라는 애매한 이론하에 그것들을 소생시켰다. 더구나 그는 신의 존재를 옹호하는 전통적인 논증 중의 하나인 설계로부터의 논증이 창조의 본성을 밝혀주는 결정적 단서를 담고 있다고 생각했다. 칸트가 이런 그의 의도를 밝히려 한 것은 《제3비판》의 미적 경험에

대한 설명 중 끝부분에서이다.

제 3 비판

《판단력비판》은 칸트가 다소 산만한 주제에 실험철학의 구조를 부여하려고 애썼음에도 불구하고 매우 비조직적이며 반복되어 있는 저술이다. 칸트의 미학강의에 참석했던 한 동료는 “《판단력비판》의 핵심적 사상은 상상할 수 있는 한 가장 쉽고 명료하고 재미있게 설명되었다”고 기록하고 있다. 그러나 그가 그 저술을 쓰기 시작했을 때는 그의 나이가 이미 일흔하나였으니 그의 뛰어난 논증력과 문필이 그에게서 멀어져 가고 있었다는 것만은 의심할 여지가 거의 없다. 그렇지만 《제 3 비판》은 근대에 쓰여진 미학서 중에서 가장 중요한 저서로 꼽힌다. 사실 이 저술이 없었다면 근세의 미학은 많이 달라져 있을 거라고 말해도 부당할 게 없을 것이다. 이 책에서는 칸트의 가장 빈약한 논증이 그의 가장 독창적인 결론을 제시하는데 사용된다.

칸트는 《판단력비판》에서 앞의 두 비판에서 남겨 둔 어떤 문제들을 탐구할 필요가 있다고 느꼈다. 더구나 그는 미학에도 오성과 실천이성에 해당하는 그 자신의 ‘기능’을 주고 싶어하였다. 판단력이라는 기능은 다른 두 기능을 ‘중재(mediates)’한다. 그것은 우리로 하여금 경험세계를 실천이성의 목적에 부합하는 것으로 보게 해 주며 실천이성을 경험세계에 대한 우리의 인식에 적응되는 것으로 보게 해 준다. 칸트는 ‘판단력’이 주관적인 면과 객관적인 면을 모두 가진다고 믿었고 그에 따라 그의 《비판》을 구분하였다. 첫 부분은 ‘목적성’, 또는 ‘궁극성’에 대한 주관적 경험을 다루며 판단력 비판의 문제에 전념한다. 그리고 자연의 객관적인 ‘궁극성’을 다루는 두번째 부분

은 자연을 통하여 드러나는 설계의 문제에 파고 든다. 나는 처음 문제에 논의를 집중하려고 한다. 그 문제만으로도 비판철학 체계의 결론으로 우리를 인도하기에 충분하기 때문이다.

18세기에 근대미학이 탄생한다. 새프츠베리와 그의 추종자들은 미적경험에 대해 통찰력 있는 고찰을 보여준다. 버어크(Burke)는 아름다움과 숭고함에 대한 그의 유명한 구분을 내놓는다. 프랑스의 바튀, 그리고 독일의 레싱과 빙켈만은 예술작품의 분류와 평가를 위한 보편적인 기준을 제시하려 한다. 라이프니츠 학파에서도 그나름의 공헌을 하는데, ‘미학(aesthetic)’이라는 용어의 근대적 용법은 칸트의 선배였던 A. G. 바움가르텐에서 기인하고 있다. 그렇지만 플라톤 이래 어떤 철학자도 칸트가 했던 것 만큼 미적경험에 철학의 중심적 역할을 부여한 일은 없었다. 칸트 자신이 말하고 있듯이 칸트 이전의 철학자들은 형이상학과 윤리학이 미학이론이 없으면 불완전해지고 만다는 것을 깨닫지 못하였다. 이성적 존재자만이 미를 경험할 수 있다. 그리고 미의 경험이 없이는 이성은 완성되지 못한다. 우리가 세계에 대한 우리의 기능들 사이의 관계를 파악하고, 그럼으로써 우리 자신의 한계와 그것을 초월할 가능성을 이해하게 되는 것은 오직 자연에 대한 미적 경험을 통해서 뿐이라고 칸트는 말한다. 미적경험은 우리에게 우리의 관점이 결국 우리의 관점에 불과하다는 것, 그리고 우리가 자연의 창조자일 수 없듯이 우리는 세계를 관찰하고 그것에 행위를 가하는 시각의 창조자일 수도 없다는 것을 암시해 준다. 잠시 우리는 그 관점 밖에 있다. 이것은 초월적인 세계를 인식하기 위해서가 아니라 우리의 기능과 그 기능이 작용하는 바 대상들 사이의 조화를 지각하기 위해서이다. 동시에 우리는 이런 조화를 가능하게 하는 신의 섭리를 깨닫는다.

미의 문제

칸트의 미학은 하나의 근본적인 문제에 근거를 두고 있다. 칸트는 그 문제를 여러 형태로 표현하는데, 결국 그것에 ‘이율배반’적인 구조를 부여한다. ‘미각의 이율배반(antinomy of taste)’에 따르면 미적 판단은 자기모순적인 것으로 드러난다. 그것은 미적 (주관적 경험의 표현)이면서 동시에 판단 (보편적 동의를 요구)일 수 없다. 그러나 모든 이성적 존재자는 단지 그들의 이성 때문에 이러한 판단을 내리려는 경향이 있다. 한편으로 보면 그들은 어떤 대상에서 즐거움을 느끼는데 이 즐거움은 직접적이고 그 대상에 대한 어떤 개념화작업에도 근거를 두지 않으며, 그것의 원인, 목적 또는 구성에 대한 탐구와도 무관하다. 다른 한편으로는 그들은 그들의 즐거움을 판단의 형식으로 표현해서 ‘마치 미가 대상의 성질인 것처럼’(J 51) 말함으로써 그들의 즐거움이 객관적으로 타당한 것처럼 여긴다. 이 즐거움은 직접적이고 어떤 추리나 분석에도 근거하고 있지 않다. 그렇다면 어떻게 보편적 동의의 요구가 성립될 수 있는가?

우리가 미의 관념에 아무리 접근해 가도 우리는 이 역설이 계속 드러난다는 것을 알 수 있다. 우리의 어떤 태도나 느낌, 판단이 미적이라고 불리우는 것은 그것들이 경험과 직접 관계되어 있기 때문이다. 그러므로 어느 누구도 그가 들어본 일도, 또는 본 일도 없는 대상의 아름다움에 대해서는 판단을 내릴 수 없다. 과학적 판단은, 실천적 원리와 마찬가지로 ‘간접적’일 수 있다. 나는 당신을 물리학의 어떤 진리를 보증하는, 또는 어떤 훈련의 유용함을 보증하는 권위자로 삼을 수 있다. 그러나 만일 내가 레오나르도 다빈치의 그림을 본 적도 없고 모짜르트의 음악을 들은 일도 없다면 나는 당신의 보증으로 그들

작품의 아름다움을 경험할 수 없다. 여기서 미적 판단에는 어떤 규칙도 원리도 있을 수 없다는 결론이 나오는 것 같다. “만일 미각의 원리라는 게 있다면 그것은 어떤 근본적인 전제——그 전제에 누가 어떤 대상의 개념을 보태면 삼단논법에 의해 그것이 아름답다는 추론을 끌어낼 수 있는 그런 전제——를 의미할 것이다. 그러나 그것은 절대로 불가능하다. 왜냐하면 나는 그 대상을 지각하면서 직접 즐거움을 느껴야 하며 거기에 어떤 근거나 증명을 끌어들이 수는 없기 때문이다”(J 141). 미적 판단에 권리를 부여하는 것은 언제나 경험이지 결코 개념적 사고일 수는 없으며 따라서 어떤 대상의 경험을 바꾸는 것은 그것이 무엇이든지 그 대상의 미적 가치도 바꾸는 것 같다(이것이 시가 번역될 수 없다고 하는 이유이다). 칸트가 말한 대로 미적 판단은 “개념으로부터 자유롭다(free from concepts)”. 그리고 미 자체는 개념이 아니다. 여기서 우리는 미각의 이율배반의 첫번째 명제에 도달한다. 즉, “미각에 대한 판단은 개념에 근거를 둔 게 아니다. 왜냐하면 만일 그것이 개념에 근거를 두고 있다면 그것에 대한 반박이 (증명이라는 수단을 동원한 결정이) 가능할 것이기 때문에”(J 198).

그러나 그러한 결론은 미적 판단이 일종의 판단이라는 사실과 모순된다. 내가 어떤 것이 아름답다고 말할 때 나는 단지 그것이 나를 즐겁게 한다고 말하고 있는 것은 아니다. 나는 그것에 관해 말하고 있는 것이지 나에게 관해 말하고 있는 게 아니다. 만일 누군가 도전해 온다면 나는 나의 견해에 대한 이유를 찾으려 한다. 나는 나의 느낌을 설명하는 게 아니라 그 대상의 특징들을 지적함으로써 나의 느낌에 대한 근거를 준다. 그리고 이유에 대한 탐구는 어느 것이나 합리성이라는 보편적 성격을 지니고 있다. 결국 나는 남들에게 그들이 이성적이라면 내가

느끼는 것과 똑같은 기쁨을 느껴야 한다고 말하고 있는 셈이다. 이것이 칸트의 이율배반의 두번째 명제를 보여준다. “미각에 대한 판단은 개념에 근거를 두고 있다. 왜냐하면, 만일 그렇지 않다면 그 문제에 대해서는 논쟁의 여지조차, 또는 남들에게 필연적으로 동의할 것을 주장할 여지조차 없을 것이기 때문이다”(J 198).

미각의 종합적·선험적 근거

칸트는 미의 판단은 개념이 아니라 쾌감에 근거하고 있고, 동시에 이 쾌감은 보편적으로 타당하며 심지어는 ‘필연적’인 것으로 요청된다고 말한다. 미적 판단은 당위를 포함하고 있다. 남들은 나와 똑같이 느껴야만 한다. 만일 그렇지 않다면 그들이나 내가 틀린 것이다. 우리가 우리의 판단에 이유를 구할 수 있는 것은 바로 이 때문이다. ‘보편성’과 ‘필연성’이라는 말은 선험적인 것을 정의하는 속성을 일컫고 있다. 남들이 나처럼 느껴야 한다는 요청이 경험에서 나온 게 아니라는 점은 분명하다. 또한 그것은 분석적이지도 않다. 따라서 그것은 종합적·선험적이어야 한다. 이 논증은 매우 빈약하다. 미각 판단의 ‘필연성’은 오성의 선험적 법칙들이 가지는 필연성과 거의 아무 관계도 없다. 또 그것이 보편적이라 해서 그것에서 어떤 분명한 원리가 나오는 것도 아니다. 칸트는 이 점을 의식하고 미적 판단 (보편적으로 타당하고 따라서 선험적인)이라는 말 대신 미적 쾌락이라고 가끔 말한다(J 146). 그렇지만 그는 미학이 다른 모든 철학과 꼭 같은 문제를 제기한다고 확신했다. “판단력 비판의 문제는… 초월론적 철학의 일반적 문제 — 어떻게 종합적·선험적 판단이 가능한가? — 의 일부이다”(J 145).

칸트는 그 대답으로 또 하나의 ‘초월론적 연역’을 내놓는다. 이것은 겨우 열다섯 줄로 되어 있고 전혀 적절치 못한 논증이다. 그는 어색하게 말한다. “이 연역이 이렇게 쉬운 까닭은 개념의 객관적 적용을 정당화할 필요가 없기 때문이다”(J 147)라고. 그러나 사실 그는 미각 판단의 선험적인 요소와 그것의 ‘보편성’의 요청이 정당함을 각각 따로 옹호하고 있다.

객관성과 명상

칸트의 관심은 언제나 그렇듯이 객관성 문제에 있다. 미적 판단은 타당성을 주장한다. 이 주장이 어떤 식으로 옹호될 수 있는가? 이론적 판단의 객관성은 “세계는 오성이 표상하는 바 그대로이다”라는 증명을 요구했지만 실천이성에 있어서는 그런 증명이 필요없었다. 이성이 각각의 행위자를 어떤 근본원리에로 제한한다는 것을 보여주는 것으로 충분했었다. 미적 판단에 있어서는 요구가 한층 더 약하다. 우리는 모든 이성적 존재자의 동의를 강요할 원리를 확립하도록 요구받지는 않는다. 어떻게 보편적 타당성이라는 생각이 가능한가를 보이는 것으로 충분하다. 미적 판단에 있어서 우리는 단지 ‘합의 소송인(suitors of agreement)’(J 82)일 뿐이다. 미각에 대한 타당한 규칙이 있다는 것이 아니라 우리가 우리의 쾌감이 그 대상에 의해 정당화된다고 생각해야 한다는 것이다.

칸트는 감각적 쾌락과 명상적(contemplative) 쾌락을 구별한다. 아름다운 것들에서 얻는 쾌락은 비록 ‘직접적’인 것이기는 하지만 (개념적 사고로부터 나오는 것이 아니라는 뜻) 그럼에도 불구하고 그 대상에 대한 반성적 명상을 수반한다. 순수한 미각 판단은 “그 대상에 대해 명상하기만 하면 직접 쾌감이나 혐오를 일으킨다...”(J 87). 그러므로 미적 쾌락은 음식을 먹고

마시는 데서 오는 순전히 감각적인 쾌락과는 구별된다. 미적 쾌락은 명상을 허용하는 감각 (말하자면 시각이나 청각)을 통해서만 획득될 수 있다.

이러한 명상 행위는 대상을 어떤 보편적인 것 (또는 개념적인 것)의 한 예로서 주목하는 것이 아니라 그 대상을 특수한 개별적인 것으로서 주목한다. 미적 판단에 있어서는 개별적인 대상이 따로 떼어져서 ‘그 자체로서’ 고찰된다. 그러나 명상은 이러한 따로 떼는 과정에서 그치지 않는다. 명상할 때 우리는 실천이성이 정언명법에 도달할 때 했던 것과 아주 비슷한 사상 과정(a process of abstraction)을 시작한다. 미적 판단은 관찰자의 모든 이해관계로부터 추상된다. 그는 그 대상을 그의 목적을 위한 수단으로 간주하지 않고 그 자체를 목적으로 (비록 도덕적인 목적은 아니지만) 생각한다. 관찰자의 욕구, 목적, 야심은 명상 행위에 있어서는 모두 유보되며, 대상은 ‘모든 이해로부터 떨어져서(apart from any interest)’(J 50)고찰된다. 이러한 사상의 과정은 개별적인 대상의 ‘유일성(singularity)’(J 55)에 초점을 맞춘 채로 진행된다. 그래서 정언명법에 이르는 사상과정과는 달리 그것은 어떤 보편적 규칙도 주지 않는다. 그럼에도 불구하고 이 과정을 통하여 미적 판단은 보편성을 획득하고, 이렇게 해서 나는 “미각의 문제에 있어서 심판의 역할을 한다”(J 43). 나의 모든 이해관계와 욕구를 사상해 버림으로써 나는 결국 나의 판단으로부터 나를 남과 구별해 주는 ‘경험적 조건’에 대한 모든 언급을 제거해 버린 셈이고, 따라서 나의 판단을 오직 이성에만 근거시킨 것인 바, 이것은 도덕적 행위에 있어서 행위의 목적을 찾을 때와 사정이 똑같은 것이다. “쾌락이 주관의 어떤 경향성 (또는 어떤 다른 이해관계)에 근거를 둔 것이 아니므로… 그는 그의 쾌락에 대해서 그 자신의

주관만에 의한 어떤 개인적 조건과는 다른 이유를 찾을 수 있다”(J 50-1). 그 경우에 미적 판단의 주체는 그의 쾌락을 모든 이성적 존재자에게 입법화할 자격을 가지며, 그렇게 해야 한다고 느낄 것이다.

구상력과 자유

미적 명상에는 이성의 어떤 측면이 관계되는가? 《제 1비판》의 ‘주관적 연역’에서 칸트는 개념과 직관을 ‘종합’하는데 있어서 구상력이 핵심적인 역할을 한다고 주장한다. 구상력은 직관을 자료로 변형시킨다. 우리가 세계를 표상하고 있는 어떤 ‘내용’을 우리의 경험에 부여할 때는 언제나 구상력이 발휘된다. 내가 창 밖의 한 여자를 볼 때 나의 지각에는 ‘여자’라는 개념이 들어 있다. 이렇게 경험을 개념과 맺어주는 일이 구상력의 작업이다.

칸트는 구상력이 ‘개념에서 해방될’ 수도 있을 것 (즉, 오성의 규칙에서 해방될 수도 있을 것)이라고 생각하였다. 미적 판단을 특징지우는 것은 바로 이러한 ‘구상력의 자유로운 발휘’이다. 구상력의 자유로운 발휘에 있어서 개념은 완전히 무규정적이거나, 규정적이라고 해도 적용되지 않는다. 첫째 경우의 예가 바로, 일련의 표시를 하나의 패턴으로 볼 때 관련되는 구상적 ‘종합’이다. 여기에서 어떠한 규정적인 개념은 없다. 패턴에는 경험적 질서외에 어떤 것도 없으며 그 무규정적 관념과 별도로 경험에서 적용될 개념도 없다. 두번째 경우의 예는 어떤 그림을 얼굴 모습으로 볼 때 관련된 ‘종합’을 들 수 있다. 여기에서는 ‘얼굴’이라는 개념이 구상적 종합에 들어온다. 그러나 그것은 대상에 적용된 것이 아니다. 나는 내 앞의 이것이 얼굴이라고 판단하는 것이 아니고 그것을 그렇게 볼 수도 있다

록 구상력의 허락을 받은 것뿐이다. 두번째 종류의 ‘자유로운 발휘’는 예술적 표상에 대한 우리의 이해의 근거에 깔려 있다. 칸트는 첫번째 종류에 더 관심을 가졌는데 이 때문에 그는 예술적 아름다움에 관하여 형식주의적 이론으로 접근하였다.

구상력의 자유로운 발휘는 나로 하여금 그 자체로는 ‘개념으로부터 해방’되어 있는 경험에 개념을 부과할 수 있게 해 준다. 따라서 미각에 관하여 규칙은 없지만 나는 나의 미적 판단에 근거를 줄 수 있다. 나는 나의 쾌락에 대해 이유를 줄 수 있다. 그 쾌락의 원인의 ‘유일성’에 초점을 맞추으로써 말이다.

조화와 상식

칸트는 예술을 자연보다 낮게 평가하였고 또 음악을 예술 중에서도 가장 낮은 것으로 평가하였는데, ‘그것은 음악이 단지 감각에만 의존하기 때문’(J 195)이었다. 그렇지만 칸트의 이론을 설명하기 위해서 음악은 좋은 예가 된다. 내가 음악을 들을 때 나는 어떤 하나의 조직체를 듣는다. 무엇인가 시작해서, 전개되면서 그 부분들 간의 통일을 유지해 간다. 이러한 통일은 사실 내 앞에 있는 음률 속에 있는 것이 아니다. 그것은 나의 지각의 소산이다. 내가 그것을 (통일된 무엇으로) 듣는 것은 ‘자유롭게 발휘’하는 나의 구상력이 나의 지각에 통일이라는 무규정적 관념을 부여하기 때문일 뿐이다. 오직 구상력 (이성의 한 기능)을 가진 존재만이 음악적 통일을 들을 수 있다. 그들만이 이러한 무규정한 종합을 수행해 갈 수 있기 때문이다. 그러므로 통일은 나의 지각에 있다. 그러나 이 지각은 임의적인 것이 아니다. 그것은 나의 이성적 본성이 그것을 제한하고 있는 까닭이다. 나는 내가 경험하는 그 조직적인 무엇을 객관

적인 것으로 지각한다. 이 통일성의 경험이 쾌락을 가져다 주는 것이며 이것은 또한 이성의 활동에 속한다. 나는 나의 쾌락도 음악의 선율과 마찬가지로, 나처럼 구성되어 있는 모든 존재자의 속성이라고 여긴다. 그래서 나는 음악에서 내가 얻는 즐거움을 ‘상식’의 작용(J 153)에 기인한 것이라고 생각한다. 즉, 그 쾌락이 경험에 근거를 두고 있으면서 동시에 모든 이성적인 존재자에 공통된 경향성이라고 생각한다.

그러나 어떻게 해서 통일의 경험이 쾌락과 연결되는가? 내가 음악에서 형식적 통일성을 들을 때 나의 경험의 근거는 내가 듣는 바의 것과 그것을 조직화하는 구상력의 기능 사이에 일종의 양립 내지는 조화에 있다. 그 통일성은 나에게 기원을 둔 것이지만 독립된 대상에 귀속되어 있다. 통일을 경험할 때 나는 나의 이성적 기능과 그 기능이 적용되는 대상(소리) 간의 조화도 또한 경험한다. 나 자신과 세계 간의 이러한 조화의 경험이 바로 나의 쾌락의 기원이며 동시에 그것의 보편성의 근거이다.

...어떤 대상의 형태에 관해서, 어떤 개념도 염두에 두지 않고 단순히 반성해 보는 데서 쾌락을 느끼는 자의 판단은 경험적인 단정판단이지만 모든 이에게 동의를 정당하게 요구할 수 있다. 왜냐하면 이러한 쾌락은 반성적 판단의, 주관적이지만 보편적인 조건에 근거를 두고 있기 때문이다. 다시 말해서 그 쾌락은 어떤 대상과 모든 경험적 인식에서 요구되는 바 인식(구상력과 오성)의 기능들 간의 궁극적 조화에 근거를 두고 있기 때문이다(J 32).

형상과 목적성

그렇다면 미에서 우리가 느끼는 쾌락은 첫째는 우리 자신의

이성적 기능의 조화로운 작용을 경험하는 능력과, 둘째는 그 조화를 밖의 경험세계에 투사하는 능력에 근원을 둔 것으로서, 이 능력은 다시 구상력의 자유로운 발휘에서 나오는 것이다. 우리는 대상 속에서 우리가 우리 자신에서 발견하는 바 형식적 통일성을 발견한다. 이것이 우리의 쾌락의 근원이며 미에 대한 우리의 ‘상식’의 기반이다. 그리고 “우리가 미각에 대해서 판단을 내릴 수 있는 것은 바로 그러한 상식을 전제하기 때문”(J 83)인 것이다.

칸트는 ‘자유로운’ 미와 ‘의존적인’ 미를 구별하는데, 전자는 개념적 사고의 도움이 전혀 없이 지각되는 미이고 후자는 대상에 대한 개념화가 먼저 있을 것을 요구하는 미이다. 내가 어떤 구상화나 어떤 건축물을 지각할 때 내가 먼저 그 대상을 개념화해서, 그림의 경우에는 표현된 내용을, 건축물의 경우에는 그것이 하는 기능을 거론하지 않고는 나는 어떤 미감(impression of beauty)도 받을 수 없다(J 73). 그러한 ‘의존적’ 미에 대한 판단은 ‘자유로운’ 미에 대한 판단보다 덜 순수한 것으로서, 그것은 그가 보는 것의 의미나 기능에 대해 아무 것도 알지 못하는 사람에게만 순수한(‘자유로운’) 미가 된다(J 74). 그러므로 가장 순수한 미의 예는 ‘자유로운’ 것이다. 그러한 예를 명상할 때에만 우리의 기능은 과학적 사고 또는 실천적 사고의 짐을 완전히 벗을 수 있고, 미적 쾌락의 근거인 자유로운 발휘의 경지에 들어서는 것이다. 이러한 자유로운 미의 예는 자연에는 많으나 예술에서는 찾을 수 없다.

우리가 자연의 자유로운 미에서 지각하는 통일성은 우리를 모든 이해관계나 관심으로부터 순화시켜 준다. 그것은 어떤 분명한 목적도 갖지 않은 통일성이다. 그러나 그것은 목적을 가진 존재로서의 우리 자신에 근원을 두고 있는 어떤 질서를 우

리에게 보여준다. 그러므로 그것은 불분명한 목적의 흔적을 담고 있다. 칸트가 말한 대로 미적인 통일성은 ‘목적 없는 목적성(purposiveness without purpose)’을 보여준다. 우리로 하여금 각각의 대상을 그 자체 목적으로서 보도록 해 주는 미적 경험은 또한 우리에게 자연의 목적성을 감지하게 해 준다.

‘목적성’을 지각한다는 것은, 이성의 규제적 사용에 있어서와 마찬가지로, 존재하는 것에 대한 지각이 아니라 ‘마치 ...인 것처럼(as if)’ 지각하는 것이다. 우리는 그 ‘마치 ...인 것처럼’ 지각하는 일을 피할 수 없다. 우리가 세계 내에서 우리의 올바른 자리——인식하는 존재인 동시에 행위하는 존재로서의——를 찾으려 한다면 우리는 세계를 그런 식으로 보지 않을 수 없다. 자연에 있어서 설계를 순수히 경험하게 해 주는 미적 판단은 우리를 이론적인 통찰에 있어서나 도덕적 삶을 살려는 노력에 있어서 우리를 자유롭게 해 준다. 또한 그것은 이론적인 것들에서 실천적인 것들로의 전환을 가능하게 해 준다. 자연에서 설계를 발견함으로써 우리는 우리 자신의 목적이 거기에서 구현되어 있음을 깨닫는다(J 38). 더구나 목적성이라는 개념은, 또다시 이성의 관념에서와 마찬가지로, ‘초감각적(supersensible)’이다. 그것은 초월적 설계의 관념으로, 그 목적을 우리는 알 수 없다.

미적 경험은 그러한 ‘미적 관념’을 많이 포함하고 있다. 이것들은 가능한 경험의 한계를 넘어서 있는 이성의 관념으로서 초월적 세계의 표현할 수 없는 특성을 ‘감각할 수 있는 형식’으로 재생해 내려 하는 것이다. 미적 관념 없이는 어떤 참된 미도 있을 수 없다. 그리고 그 미적 관념은 예술과 자연에 의해서 우리에게 드러나 있다. “미적 관념은 우리의 감각에 초월적 영역의 암시를 새겨 준다. 시인은 경험적 현상들을 다루고

있을 때에도 상상을 통하여 경험의 한계를 넘어서려고 하며, 그 경험적 현상을 자연에서는 예를 찾을 수 없는 완전한 것으로 변화시켜서 보여주려 한다”(J 176-7). 칸트는 바로 이런 식으로 미적인 응축의 효과를 설명한다. 예컨대, 밀턴이 사탄의 복수심을 표현할 때, 사탄의 뼈에 사무치는 말들이 우리를 휘어 감는다. 그때 우리는 이러저러한 편린적인 감정을 듣는 것이 아니라 복수심의 본질을 듣는다고 할 수 있겠다. 우리는 자연 안의 예들이 보여주는 한계를 넘어서서 그 예들이 빈약하게 반영하고 있는 묘사할 수 없는 그 어떤 것을 감지한다. 바그너가 트리스탄(Tristan)의 음울을 통하여 육체적 사랑에 대한 달랠 길 없는 갈망을 표현할 때, 우리는 다시 우리 자신의 제한된 감정을 넘어서서 그 감정의 완성, 그 갈망 자체를 맛본다. 어떠한 개념도 우리를 그렇게까지 끌고 갈 수는 없다. 그러나 우리의 관점의 한계를 넘어서려는 끊임없는 노력을 담고 있는 미적 경험은 사고될 수 없는 것을 ‘구현’시키는 것이다.

신학과 신적인 것

이제 칸트는 그의 미의 철학에서, 그가 《제 1비판》에서 자의식의 필요조건이라고 주장했던 우리의 관점의 한계를 넘어서는 세계와 우리와의 관계에 대한 설명으로 논의를 진행시킨다. 미적 경험을 할 때 우리는 우리 자신을 사고의 영역 밖에 있는 초월적, 내지는 초감각적 실재와의 관계하에서 본다. 우리는 우리 자신의 한계와 세계의 웅대함을 깨닫게 되며 또한 우리로 하여금 세계를 인식하게 하고 세계에 대해 행위할 수 있게 해주는 표현할 수 없는 멋진 질서를 깨닫게 된다. 칸트는 아름다운 것과 숭고한 것 사이의 구분을 버어크(Burke)에 의존한다. 우리가 자연과 인간의 기능 사이의 조화를 느낄 때 우리는 가

끔 우리 주위에 있는 모든 것의 목적성과 이해가능성에 감동받는다. 이것은 미의 감정이다. 또 가끔 우리는 세계의 무한한 위대함에 압도되어서 세계를 이해하고 통제하려는 시도를 포기할 때가 있다. 이것이 숭고함의 감정이다. 숭고한 것에 직면할 때 정신은 ‘감성을 포기하려는 유혹’을 받는다(J 92).

숭고함에 대한 칸트의 지적은 다소 애매하다. 그러나 그 지적은 그의 미학을 신학에 대한 일종의 ‘경고’로 해석하려는 입장을 강화해 준다. 그는 숭고함을 ‘미각의 모든 기준을 넘어서는 정신의 기능을 증거하는 사고의 기능 바로 그것’에 지나지 않는다(J 98)고 정의한다. 우리의 도덕적 본성에 가장 깊이 관계되어 있는 것은 바로 숭고함에 대한 판단이다. 따라서 그 판단은, 미각의 판단에 대한 동의를 요구할 때 우리가 요구하는 것은 바로 도덕적 감정에 대한 공감임을 보여줌으로써, 미각의 보편성을 정당화하는 또 하나의 근거를 가리켜 준다(J 116). 숭고한 것을 판단함에 있어서 우리는 초감각적 영역의 내재성에 대한 보편적 인지를 요구한다. 자연을 보고 진지함도 경외심도 느끼지 못하는 사람은 우리가 보건대 그 자신의 한계에 대해 필요한 인식을 결하고 있다. 그는 모든 참된 도덕의 근원이 되는 ‘초월론적’ 견해를 스스로 취하지 못하고 있는 것이다.

칸트는 최고의 존재자에 대한 그의 신앙을 바로 숭고함에 대한 예감에서 끌어낸다. 《판단력비판》의 후반부는 ‘신학’, 즉 사물의 목적에 대한 이해에 바쳐지고 있다. 여기서 칸트는 신학의 입장에 대한 그의 궁극적 공감을 표시하고 있는데 많은 주석가들은 이 부분이 매우 불만스럽다고 느껴왔다. 숭고함에 대한 감정과 아름다움에 대한 감정은 결합되어 창조된 것으로서의 자연이라는 자연관을 불가피하게 빚어낸다. 그 아름다움

에서 우리는 자연의 목적성을 발견하며, 그 숭고함에서 우리는 자연의 초월적 기원을 암시받는다. 그 어느 경우에도 우리는 우리의 감정을 논리적인 논증으로 제시할 수 없다. 우리가 아는 것은 우리가 초월적인 것에 대해서 아무 것도 모른다는 것 뿐이다. 그러나 그것이 우리가 느끼는 것의 전부는 아니다. 설 계로부터의 논증은 이론적 증명이 아니라, 자연에 대한 우리의 감정 때문에 더욱 생생해지고 또 우리의 이성적 행위를 통해서 실현되는 바 도덕적 암시인 것이다. 그것이 실현된다 함은 창조의 참된 목적이 우리의 행위를 통하여 드러난다는 의미이다. 그러나 그 암시는 실제세계에 대한 것이 아니라 이념적 세계에 대한 것이다. 따라서 우리는 신학적 목적론을, 그것이 우리가 행위하는 세계에 적용된다는 것을 보여줄 수는 없지만, 우리의 모든 도덕적 행위 속에서 증명한다. 자연의 궁극목적은 이론적으로가 아니라 실천적으로 우리에게 알려진다. 그것은 ‘오직 스스로 입법자’인 실천이성에 대한 경의에 있다. 우리가 이 경의심을 숭고함에 대한 우리의 경험과 관계시킬 때, 우리는 벼룩 한 순간이나마 초월자를 감지한다(T 113).

그러므로 미적 판단은 우리로 하여금 초월적 세계를 이해하게 하는 반면, 실천이성은 그러한 이해에 내용을 주며, 사물에 대한 관점 없는 시각에 대한 이 암시가 사실 신의 암시임을 확인해 준다. 이것이 바로 칸트가 미적 관념에 관한 주장과 숭고함에 대한 주장을 통하여 전하려고 하였던 것이다. 이 각각의 경우에 우리는 ‘정신의 초감각적 영역에 대한 관심으로 인한 구상력의 사용’과 직면하며, 자연 자체를 초감각적인 무엇의 현현——이 현현을 우리의 대상으로 삼을 수는 없지만——으로 생각하게 하는(J 119) 어떤 힘과 직면한다. 초감각적인 것은 초월적이다. 그것은 개념을 통해서만 사고될 수 없으며,

‘관념’을 통하여 그것을 사고하려는 시도는 자가당착에서 벗어날 수 없다. 그러나 이성의 관념——신, 자유, 불멸성——은 때로는 행위의 명법의 탈을 쓰고 때로는 구상력에 의해 감각적이고 미적인 형태로 변화되어서 우리의 의식 속에 되살아난다. 우리는 이 관념들로부터 완전히 벗어날 수 없다. 그렇게 한다는 것은 세계에 대한 우리의 관점이 세계의 모든 것이라고 말하는 것이고, 따라서 우리 자신을 신으로 만드는 것이다. 실천이성과 미적 경험이 우리를 겸손하게 한다. 그것들은 우리에게 전체로서의 세계, 모든 유한한 관점을 벗어난 세계는 우리가 인식할 수 있는 세계가 아니라는 것을 상기시켜 준다. 이러한 이성의 겸손은 또한 진실한 존경의 대상이기도 하다. 인간이 자연세계밖에는 인식할 수 없다는 것을 깨닫고 있으면서도 초월적 영역을 느끼고 또 초월적 영역의 일원으로서 행위한다는 것, 오직 이것만이 이성적 존재자에게 있어서 존경받을 만한 것이다. 미적 경험과 실천이성은 도덕의 두 측면이다. 그리고 우리가 신의 초월성과 내재성을 감지하는 것은 바로 도덕을 통해서인 것이다.

7

초월 철학

칸트의 바로 다음 후계자들은 칸트가 철학의 방향을 뒤집어 놓았다고 생각하였다. 그러나 칸트 생전에 이미 서양의 철학계는 그의 비판체계의 의미에 대한 논쟁으로 분분하였다. 에버하르트가 고발하였듯이 칸트는 결국 라이프니츠주의자의 한 사람이었는가(K 107)? 그는 자연세계가 ‘잘 근거지워진 현상(Well-founded phenomenon)’에 불과한 것이고, 실제 자체는 비시간적·비공간적인 본체적 실체로서 그 속성은 이성에 의해서만 도출될 수 있다고 믿었는가? ‘물자체’란 현상을 지지하는, 그 밑에 깔려 있는 실체인가? 늙어가고 있던 칸트에게 보내는 일련의 편지에서 칸트의 학생이었던 야콥 벡(Jacob Beck)은 이러한 해석을 제시하면서 이런 생각이 모두 지지될 수 없다는 것을 증명하려 하였다. 그러나 만일 초월철학이 라이프니츠의 합리론의 각색판이 아니라면 흄의 회의적 경험론의 재판이 아닐까? 칸트의 철학은 긍정적 측면보다 부정적 측면에서 훨씬 더 명쾌하며, 그 당시 그는 (J.G. 하만(Hamann)에 의해) ‘프리

시아의 흠'이라고 불리우기도 했다. 칸트는 《제 1비판》의 '이율배반'의 결론에서 길게 마무리를 지으면서 이러한 부정적인 측면을 강조하고 있으며, 그가 어떤 결론들은 단지 증명되지 않았던 데 불과했던 것이 아니라 증명불가능한 결론들이었음을 보여줌으로써 그때까지 있었던 모든 논증들을 능가할 수 있었던 자신의 방법에 대해서 자신만만하게 쓰고 있다.

실제로 라이프니츠식의 해석이나 흠의 해석은 모두 칸트에 대한 오해이다. 때때로 칸트가 흠과 비슷하게 개념이 우리의 지각을 조직화하는 규칙인 것처럼 말하고 있는 것은 (예컨대 A 126) 사실이다. 또 그가 '존재하는 그대로의 사물들'의 영역에 대한 '초월론적 가설' 때문에 라이프니츠의 견해에 동조하는 듯한 결론 (예컨대, A 780, B 808)으로 이끌리고 있다는 것도 사실이다. 그러나 이러한 표현들은 일탈에 지나지 않는다. 칸트의 진짜 비판철학은 그 둘 중 어느 것과도 동일시될 수 없는 바, 그것은 그 두 입장의 근거를 모두 무너뜨리고 있는 것이다.

칸트 철학에서 나온 최초의 중요한 학파는 피히테(Fichte, 1762-1814), 셸링(Schelling, 1775-1854), 그리고 헤겔(Hegel, 1770-1831)로 이어지는 '주관적 관념론'이었다. 이 철학자들에 따르면 비판 철학은 '물자체'를 제거하는 방향으로 논증함으로써, 실재는 정신적 용어로 고찰되어야 한다는 것을 보여주었다. 대상의 인식은 '수용'보다는 '가정함'으로 해석된다. 피히테에게 있어서, 칸트의 가장 위대한 업적은 정신이 자기 자신의 활동을 통해서 비로소 인식을 얻을 수 있다는 것을 보여준 점이었다. 어떤 점에서 인식의 대상이 그 활동의 소산이라는 것은 매우 중요하다. 그래서 피히테는 한 친구에게 이렇게 썼다: "나는 내가 칸트보다 더 철저한 초월적 관념론자라고 생

각하네. 왜냐하면 그는 현상의 다양을 받아들이고 있지만 나는 그것마저도 우리의 창조적 능력에 의해서 산출된 것이라고 주장하기 때문일세.” 정신은 우리가 본체적 대상의 하나로서 익히 알고 있는 ‘초월적 자아’와 동일시된다. 그러나 다시 한 번 “우리는 누구인가?” 하는 문제가 제기된다. 피히테의 철학에서 초월적 자아는 일종의 보편적 정신이 된다. 그 보편적 정신에 의해서 개별적인 경험적 자아들이 그들이 자신의 에너지를 소모하는 ‘현상의 세계’와 함께 구성된다. 그리고 이 모든 것은 ‘물자체’라는 무한한 보고로부터 자연이 생성해 내는 미지의 종합에 의존하고 있다.

쇼펜하우어(Schopenhauer, 1788-1860)도 역시 이러한 해석의 영향을 입었다. 그는 칸트가 정당하게도 ‘초월적 자아’를 의지와 동일시했고 따라서 의지야말로 현상의 뒤에 숨어 있는 참된 ‘실체’라고 믿었다. 쇼펜하우어에게는 공간, 시간, 대상, 원인 등의 과학적 개념들은 현상계에만 적용되며 현상세계에 (또는 ‘마야의 베일 (veil of Maya)’에 — 쇼펜하우어가 동양의 신비주의에서 빌려온 용어) 질서를 부여한다. 이 베일 뒤에서 의지는 자신의 끝이 없고 인식될 수도 없으며 만족될 수도 없는 여정을 간다. 이에 반해서 헤겔은 피히테의 ‘인식자에 의해 규정되는 인식대상’이라는 생각을 발전시켰다. 그는 초월론적 연역에서 정당화되는 객관성은 자기인식의 확대과정에 있어서 첫 단계에 불과하다는 것을 보여주려고 하였다. 정신(Geist)은 한층 더 복잡한 세계를 가정함으로써 자신을 인식하게 된다. 헤겔은 이 과정을 ‘변증법적’이라고 불렀는데, 이 과정을 물어버리려고 그런 이름을 붙인 것이 아니라 찬양하려고 붙인 것이었다. 그는 칸트의 《제 1비판》이 순수이성의 오류를 보여준 것이 아니라, 이성이 항상 자신의 진보를 부정하고, 단편적인 인식

의 폐허로부터 한층 더 복잡하고 더 ‘절대적’인 실재의 상에 도달하는, 이른바 추측과 반박의 생동하는 과정을 보여주었다고 믿었다.

칸트는 라이프니츠적인 견해에로 되돌아가는 듯한 그런 생각을 거부했을 것이다. 그는 “자유롭게 날면서 공기를 가르는데 가벼운 비둘기는 공기의 저항을 느끼고, 허공에서는 더 쉽게 날 수 있을 텐데 하고 생각할지도 모른다”(A 5, B 8)고 쓰고 있다. 그러므로 그는 모든 형태의 절대적인 인식을 얻을 수 있다는 태도를 허황한 것으로 물리쳤다. 그런 태도는 경험이라는 매개체의 저항을 뛰어넘으려고 하기 때문이다. 초월적 대상이라는 관념은 그것이 실제 사물을 가리킨다고 생각되면 오해된 셈이다. 그 관념은 “순수이성의 원리가 감각의 대상에만 적용될 수 있으며… 우리가 그 대상을 파악하는 방식에 대한 고려 없이, 사물 일반에 대해서는 전혀 적용될 수 없다”(A 246, B 303)는 것을 분명히 하기 위하여 하나의 ‘관점’(A 681, B 710)으로서 가정되었을 뿐이다. 경험에 대한 거론 없이는 세계에 대한 어떠한 설명도 불가능하다. 비록 우리가 인식하는 세계가 우리가 창조한 것은 아니지만 또 그것이 단순히 우리의 관점 그대로인 것은 아니지만 그것은 우리 자신의 관점으로부터가 아니면 결코 인식될 수 없다. 경험에 의해 부과된 제한을 깨뜨리려는 모든 시도는 자기모순으로 끝난다. 또 우리가 ‘초월론적’ 인식에 대한 암시를 얻을 수는 있지만 그런 인식은 결코 우리 것이 될 수 없다. 그러한 암시는 도덕적 삶과 미적 경험에 국한된다. 그리고 그것들이 우리가 실제로 무엇인가에 대해서 말해 주는 바는 말로 옮기자마자 이해할 수 없는 것이 되어버린다. 철학은 인식의 한계를 기술하려 하기 때문에 언제나 그 한계를 넘어서려는 유혹을 받는다. 그러나 그 문제에 대한

칸트의 충고는 비트겐슈타인(Wittgenstein)의 《논리-철학 논고
(*Tractatus Logico-Philosophicus*)》의 마지막 문장에 주어져 있다: 우
리가 말할 수 없는 것에 대해서는 침묵을 지켜야 한다(That
whereof we cannot speak, we must consign to silence).

빈

면

-

더 읽어 볼 책

칸트 자신의 저술

칸트의 방대한 저술의 적절한 선집으로 영어로 된 것은 없다. 학생은 《순수이성비판》의 밑바닥까지 스스로 뛰어들어 보아야 한다. 《제 1비판》의 영어 표준판은 노먼 캠프 스미드(Norman Kemp-Smith)의 1929년 판이다. 이 영역본은 《제 1비판》의 초판과 재판의 모든 내용과 원본의 페이지를 수록하고 있다. 윤리학에 관한 저술은 여러 영역본이 나와 있으나 나는 이 책을 쓸 때 애벗트(T.K. Abott)의 《칸트의 실천이성비판과 다른 윤리학 저술들(*Kant's Critique of Practical Reason other works on the theory of Ethics*; London, 1879)》를 주로 참조하였다. 이 책은 윤리학에 관한 칸트의 두 가지 주저와 칸트에 대한 재미있는 회고록을 실고 있다. 《도덕형이상학의 기초(*Foundations of the Metaphysics of Morals*)》는 벡(L.W. Beck)에 의해 편집·번역된 것(1959)이 있다. 《판단력비판(*Critique of Judgement*)》——여기에는 《미적 판단 비판(*Critique of Aesthetic Judgement*)》과 《목적론적 판단 비판(*Critique of Teleological Judgement*)》이 모두 포함된다——의 표준 영역판은 메러디쓰(J.C. Meredith)에 의해 번역되었다(1928). 다른 저술들은 이 책의 서두에 열거되어 있다.

칸트에 관한 저술

칸트의 전기 중에는 읽기에 재미없는 것도 더러 있다. 가장 정확하지는 않지만 가장 자세한 전기는 쉬투켄버그(J.H.W.

Stuckenberg)의 《임마누엘 칸트의 생애(The Life of Immanuel Kant : London, 1882)이다.

주석서들은 대개 부분적이다. 영어권의 철학자들 사이에서 칸트에 대한 관심이 높아진 덕분에 최근에 매우 뛰어나고 명쾌한 저술이 많이 나왔다. 이 중 최고의 저서가 스트로슨(P.F. Strawson)의 《감각의 한계 (The Bounds of Sense : London, 1966)》일 것이다. 이 책은 《제 1비판》의 논증을 ‘객관적인’ 해석의 입장에서 철저하게 분석·제시하고 있으며 부분적으로 옹호하고 있다. 랠프 워커(Ralph Walker : 《Kant》; ‘철학자들의 논증’ 시리즈 중에서, London, 1979)의 주관적인 해석은 명쾌하고 학구적이지만 다소 설득력이 없다. 철저한 경험주의적 해석에 관심있는 사람은 조나단 베네트(Jonathan Bennett)의 두 주석서 《칸트의 분석론 (Kant's Analytic; Cambridge, 1966)》과 《칸트의 변증론(Kant's Dialectic; Cambridge, 1974)》을 보면 된다. 영어로 된 짧은 입문서로서는 아직까지 유윅(A.C. Ewing)의 《칸트 순수이성 비판 주석(A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason ; London, 1938)이 가장 뛰어나다. 그러나 제 2, 제 3 《비판》에 대해서는 그만큼 뛰어난 주석이 없다. 영어주석 중에서는 내가 알기로는 패튼(H.J. Paton)의 《정언명법(The Categorical Imperative; London, 1947)》이 윤리학에 대한 주석으로, 또 크로포드(Donald W. Crawford)의 《칸트의 미학(Kant's Aesthetic Theory ; Wisconsin, 1974)》이 미학에 대한 주석으로 제일 낫다.

찾아 보기



가언명법 99
 감각/경험 구분 43
 감성 41-43, 47-50
 개념 41-43, 48, 119-121
 객관성 22-24, 30, 34, 46, 49-60,
 69-70, 93-95, 111-112
 객관적 연역 50
 경건주의 7-8
 경험 43-44, 46, 52-56
 경험의 유추 57-60
 경험론 25, 28-30 32-33, 41, 43,
 60, 109
 계몽주의 25
 공간 27, 31, 47-50, 74
 공화주의 17
 과학 34, 47, 50, 57-59, 70, 76, 119
 관념론 67-69, 135
 관념론 논박 52-56, 67
 교육 8
 구상력 124-125
 구성적/규제적 구분 81-82
 권리 13, 104, 108,
 그린, 조셉 17

기하학 49



논리실증주의 32
 뉴턴 14, 50, 58



단자 26-28
 데카르트 22, 26, 40, 51, 52,
 83
 도덕성 87-88, 105-114
 도덕원리의 보편성 92
 동일성 27, 54
 디킨즈, 차알즈 51



라이프니츠 14, 24, 41, 43, 50
 61, 68-69, 71, 80, 97, 118
 라인홀드 16
 레싱 118
 로크 41
 루소 13
 루터교 7
 룬켄 8

러히텐버그 23
 멘델스존 15, 16, 64, 66
 모순을 26
 목적성 117, 126-129
 목적의 왕국 105, 119
 무의미성 33
 무계약적 전체 70-71, 73
 물자체 33, 56, 64, 75, 90-91,
 133-134
 미각 119
 미각의 보편성 121
 미적관념 128
 미학 117-132
 밀턴 129

[H]

바그너 129
 바움가르텐 14, 24-25, 61, 118
 바뮈, 샤를르 118
 버어크 118
 버클리 67
 범주 44, 45, 47-48, 84-85
 법칙과 도덕성 108-109
 벡 65, 133
 변증론 68, 72, 73-74, 135-136
 보에티우스 32
 보존법칙 58
 본체 64-70
 볼프 14, 24

빌너 17
 분석/종합 구분 32-33
 비엔나학단 32
 비트겐슈타인 54-55, 68, 84, 137
 빙켈만 118

[人]

사람에 대한 존경 103-105, 108
 사적언어 논증 55
 샤르트르 89
 상식 125-126
 새프츠베리 105, 113, 118
 선의지 107
 선험적 개념 43-44, 48
 선험적경험적 구분 31-32, 33
 선험적 직관 47-49
 설계로부터의 논증 78-79, 129-132
 성 18
 성운설 10
 성의지 115
 쇼펜하우어 135
 수학 33, 60-86
 순수이성의 논과 82-85
 술츠 66
 스타엘 16
 시간 27, 31, 47-50, 52-56,
 신 55, 77-80, 113, 115-116,
 신학 77-80
 실천이성 87-114, 131-132

㉠

아름다움 12, 119-132 127-128
아리스토텔레스 44, 87
아인슈타인 77
아퀴나스 32
야흐만 11, 116
에버하르트 61
영혼 82-85
예정조화 27
오성 37-62, 71-72
외양과 실재 64-67
우주론 73-77
우주론적 논증 77-79
원리 45, 56, 60
음악 12, 125-126
의식의 통일성 51, 82-85
의지 93-97
의지의 자율 95-97
의지의 타율 95-97
이론적 대상 70
이성 70-73
이성/감정 구분 109-110
이성의 이념 64, 71-73, 77-80, 81
81-82
이유/원인 구분 93-94
이율배반 73-77, 88-90, 119-121
인과 27, 29, 30, 44, 57, 57-60,

㉡

자아 23, 30, 82-85, 97-99
자아의식 40, 45, 50, 82-85
자애심 109
자유 88, 97, 110-114, 124-125
정언명법 99-102, 102-105
정의 106
제1, 제2 성질 66
제틀리츠 16
존재 80
존재론적 논증 77, 79-80
종교 17, 115-116
종합 41-43, 124-125
종합적·선험적 32-33, 37-38,
44-46, 48, 56, 92, 101-102, 1
주관성 23-24, 41-43, 50
주관적 연역 44-46
지향적 대상 69
직관 41, 46-50

㉢

초월론적 감성론 47-50
초월론적 관념론 31, 38-39, 55,
64-70, 133-137
초월론적 심리학 82-85
초월론적 연역 38, 52-56, 82-85
초월론적 자아 90-92, 95, 97-99

110-111

초월론적 자유 90, 92, 95-110
초월적 대상 39, 67-68, 110-114,
118, 136
충족이유율 26, 61

ㄱ

케플러 14
코기토 23
코페르니쿠스적 전환 45
쾌락 119, 122-124
크루시우스 14
통각의 초월론적 통일 50-52, 82-84
91
통일성/동일성 구분 54

ㄴ

판단 37-38, 41-43, 117
판단의 보편성 33-34
퍼그스톨 10
프레데릭 대왕 9, 16
프레데릭 윌리엄 2세 17
플라톤 49, 118
피히테 19, 135
필연성 29, 33, 58, 60, 88-90, 121

ㄷ

하만 10, 133
하이네 12

하이데거 84
합리론 25, 41, 63, 82-85
허치슨 113
헤겔 77, 135-136
헤르더 14
현상/본체 구분 67-70 70-71, 133
형상 126-129
형이상학 33, 44, 68, 73-86, 97-99
훗설 84
흠 14, 25, 28-30, 41, 44, 45, 48
49, 54, 78, 94, 113, 134
회의주의 30, 38, 41, 56

칸 트

저 자 : 로저 스크러튼
역 자 : 민 찬 홍
발행인 : 정 준 근

발행처 : 문경출판(주)

주소 · 서울 서대문구 충정로 2가 40

전화 · 363-2551~2, 363-8211~3

등록 · 1978년 11월 3일(제 9-27호)

제1판 발행 · 1986년 7월 30일

값 1,500원